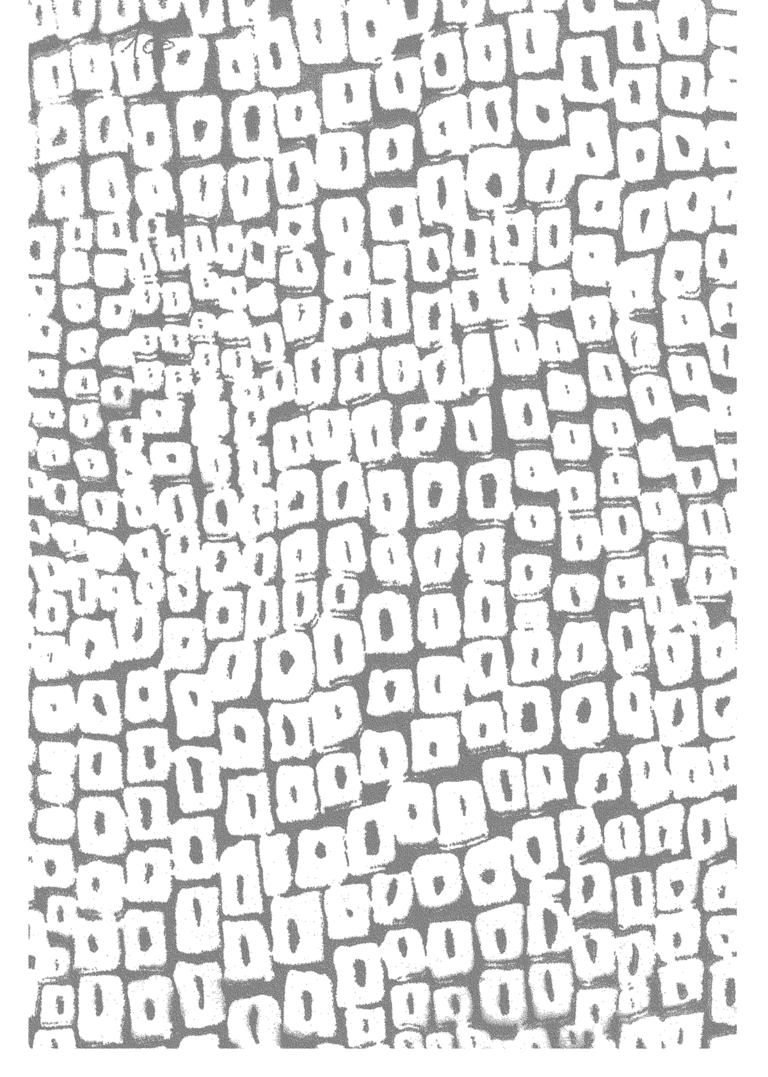
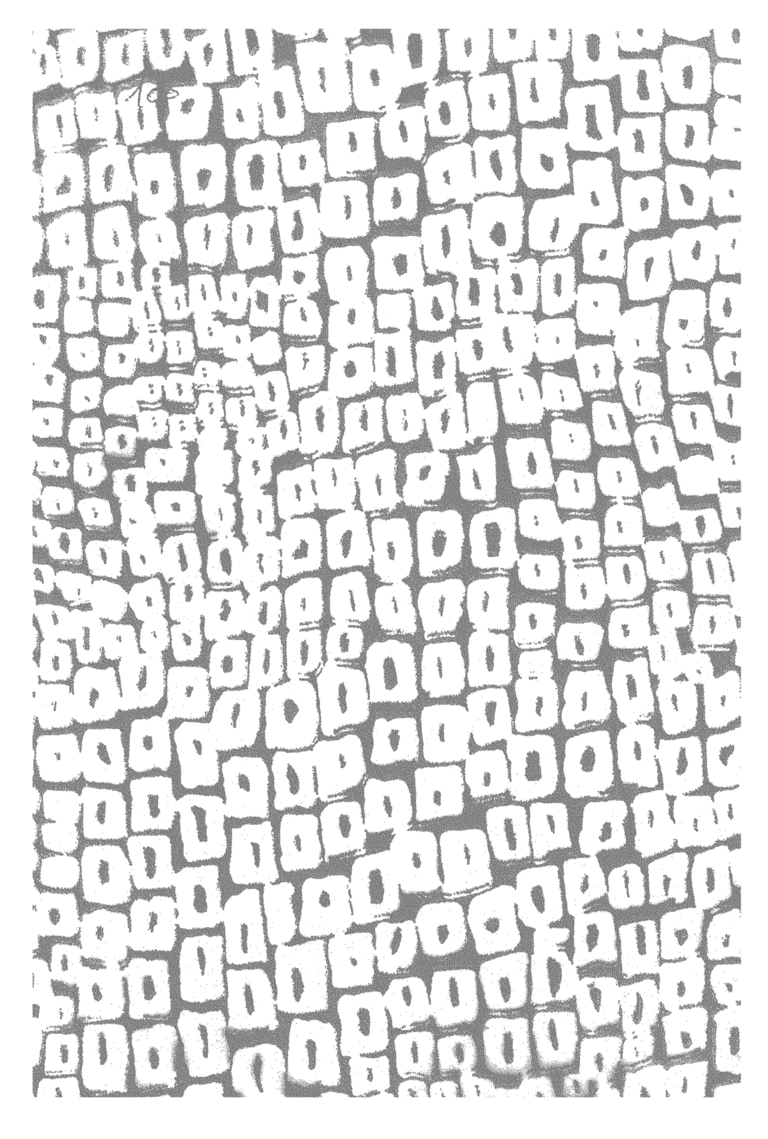
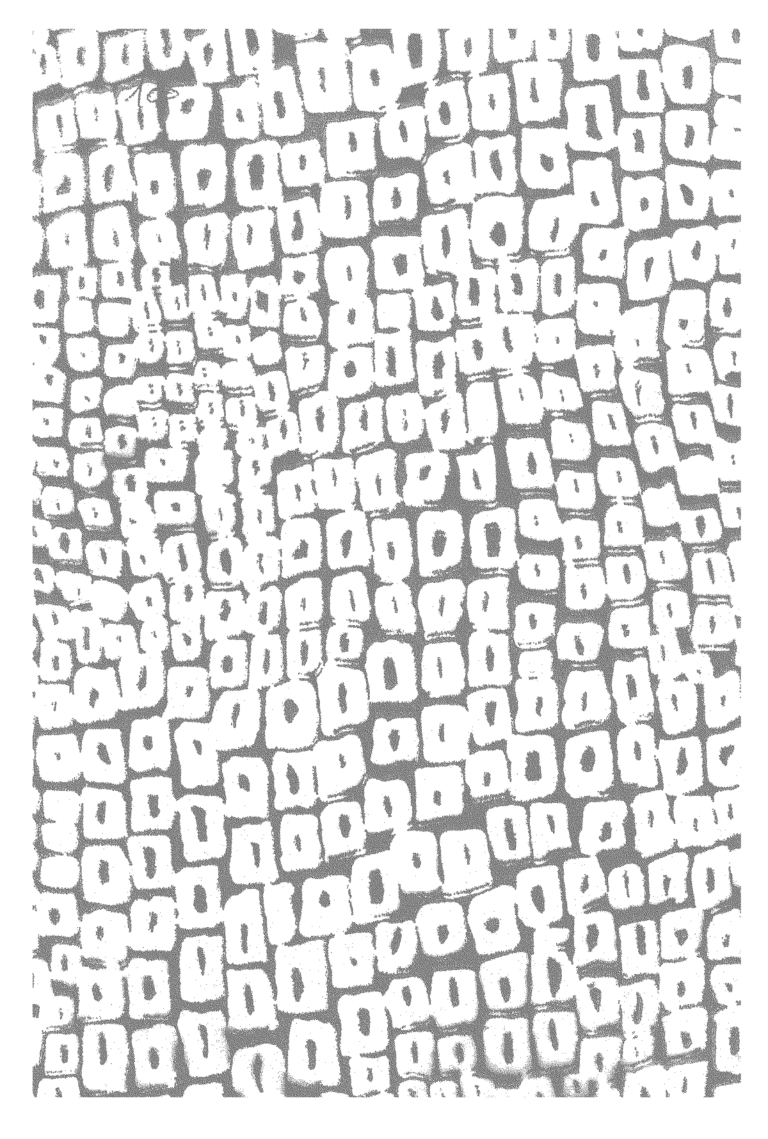








ديوجين

مصباح الفكر

مجلة دولية لعلوم الإنسان

يصدرها المجلس الدولي للفلسفة والعلوم الإنسانية

العدد ١

تشرف عليها إدارة الثقافة العامة بوزارة التربية والتعليم

مكتبة مصر ٣ شارع كامل صدقي - القاهرة

ديوجين أو مصباح الفكر

مجلة دولية لعلوم الإنسان

يصدرها المجلس الدولي للفلسفة والعلوم الإنسانية
بمعاونة منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة

لجنة التحرير

الأستاذ بروغن *D. W. Brogan* (بريطانيا العظمى) .
والأستاذ كسترو ليال *A. Castro Leal* (المكسيك) .
والأستاذ كوبرز *W. Koppers* (النمسا) .
والأستاذ لاوى دلا ويدا *G. Levi della Vida* (إيطاليا) .
والأستاذ مكيون *R. P. McKeon* (الولايات المتحدة) .
والأستاذ پوس *H. J. Pos* (هولندا) .
والأستاذ ريستوف *A. Riisow* (ألمانيا) .

عنوان التحرير والإدارة العامة : *19, Auenue Kléber. Paris XVI.*
رئيس التحرير : روجيه كيوا *Roger Caillois*.
سكرتير التحرير : جان درمسون *Jean d'Ormesson* .
المدير المسئول عن النسخة العربية : محمود الخضيرى .
عنوان تحرير النسخة العربية : إدارة الثقافة العامة بميدان التحرير بالقاهرة .

تصدر المجلة فى أربعة أعداد فى السنة وثمن النسخة الواحدة فى مصر ٢٠ مـ وفى الخارج ٢٥ مـ والاشتراك السنوى ٧٥ مـ فى مصر و ٩٠ مـ فى الخارج .

تصدر مجلة ديوجين *Diogenes* ، أو مصباح الفكر فى خمس لغات فى وقت واحد . وتشرف على إصدار النسخة العربية الإدارة العامة للثقافة بوزارة التربية والتعليم بمصر ويلتزم طبعها وتوزيعها سعيد جوده السحار مكتبة مصر ٣ شارع كامل صدقى بالفجاله بالقاهرة . وتظهر بالإنجليزية بمساعدة مؤسسة فورد فى نيويورك وفى لندن وبالفرنسية فى باريس ، وبالأسبانية فى بوينوس أيرس ، وبالألمانية فى كولونيا وبرلين ، وبالإيطالية فى روما وميلانو .

اشترك فى ترجمة مواد هذا العدد ومراجعتها : محمود الخضيرى ومحمد فتحى الشنيطى ومحمد سعيد السفطى وواصف عزيز ، وإدجار ثابت فرج ، وسامى محمود على ، ومرقس إلياس .
صورة الغلاف من تفكير : عبد القادر رزق ، ورسمها : سيد عبد الرسول .

يلتزم الطبع والتوزيع سعيد جودة السحار مكتبة مصر ٣ شارع كامل صدقى بالفجالة بالقاهرة ، ومنه يطلب الاشتراك فى المجلة وشراء نسخها مباشرة ومن باعة المكتبات

ديوجين

أو

البحث عن الإنسان

مجلة دولية للعلوم الإنسانية

ينشر المجلس الدولى للفلسفة والعلوم الإنسانية مجلة دولية خاصة بعلوم الإنسان. ويضم هذا المجلس الذى يعمل فى تعاون وثيق مع منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة (اليونسكو) منظمتين دوليتين فى الوقت الحاضر. وقد لاحظ أنه لا يوجد بين ما تعنى به كل واحدة من المنظمتين من مختلف الفروع لعلوم الإنسان، أى اتصال بالرغم من أنه لا غنى عن هذا الاتصال. ولا شك أن مجلات المتخصصين كثيرة العدد، ولكنها موجهة إلى فئة قليلة محدودة. أما المتخصص الذى يرغب فى الاطلاع على ما حصل من تقدم فى ميادين العلوم المجاورة لميدان تخصصه، والجمهور الكبير الذى لا مناص له من أن يختار فى مناسبات كثيرة بين قراءة المؤلفات ذات الطابع الفنى وبين المجلات التى تبسط المعارف للعامة، فإن كلا منهما تعوزه مجلة كبيرة تحيط بأخبار العلوم وتعنى بالتأليف بين أشتات العلوم والفنون والآداب فى جميع الدول. ومن أجل ذلك فإن ما لدى الإنسان المثقف من أبناء القرن العشرين من ثقافة عامة، ليس فى العادة إلا ثقافة عامة يرجع تاريخها إلى القرن التاسع عشر. وكثيرا ما يتخيل إنسان القرن العشرين أن أقوال مكس ميلر فى تاريخ الأديان، وكرل مركس فى الاقتصاد السياسى، وفرويد فى التحليل النفسى هى فصل الخطاب، والكلمة الأخيرة فى العلم. وهو لا يزال يعتمد فى ثقافته على ما كان جديدا فى نظر هؤلاء الأساتذة فى عهود شبابهم. ومن هذا ينشأ، فضلا عما تسببه المسافات البعيدة بين أطراف الأرض من تخلف فى مسايرة التقدم، فارق جيلين، وهو فارق عادى يفصل بين عهد الخصوبة العلمية الفعلية لنظرية من النظريات، وبين الوقت الذى تنال فيه هذه النظرية حظها من القبول والوجاهة عند خاصة المثقفين من غير المتخصصين. والقاعدة العامة هى أن النظرية تبدأ فى الحصول على النفوذ والتأثير عندما يقطع بعدم صحتها.

وبناء على توصية المؤتمر العام الثالث لمنظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة (اليونسكو) المنعقد فى بيروت سنة ١٩٤٨ ، وبتعضيد هذه المنظمة قرر المجلس الدولى للفلسفة والعلوم الإنسانية ، علاجا لتلك الحالة للأمور ، ولكى يتيسر لطائفة من العلوم لا تبرح أهميتها فى ازدياد أن تكون لها صحيفة واحدة ، أن يتولى بنفسه نشر مجلة عنوانها « ديوجين » تصدر ابتداء من سنة ١٩٥٢ .

وتظهر هذه المجلة فى ست طبعات فى وقت واحد ؛ فتصدر بالفرنسية ، والإنجليزية ، والألمانية ، والإيطالية ، والإسبانية ، والعربية .

وهذه هى المحاولة الأولى من هذا النوع ، وهى محاولة مرسومة على نطاق عالمى ، مزودة بأقصى الضمانات ، وغاية ما يطمح إليه من حيث المستوى والجد ، وقيمة ماتنشره من نصوص .

وإن منفعة هذا العمل ومداه واضحان . ولما كانت هذه الصحيفة موجهة إلى جمهور مثقف لكنه غير متخصص ، فإنه من المهم تخليص صفحاتها بقدر المستطاع من جميع أنواع التحصيل المحض وهوامش النقد والتحقيق والجدال حول التفاصيل الجزئية مما لا يفيد إلا عددا قليلا جدا من المتمرسين .

ولا يوجد اختلاف أشد مما يوجد بين علم الدلالات ووصف الجماعات الإنسانية ، وبين نظرية العلم والاقتصاد السياسى ، وبين طب الأمراض العقلية وتاريخ التجارة أو تاريخ الأدب . وكل شىء يفصل بين مختلف العلوم . وكثير ممن يفرغون لدراسة العلوم ينتهى بهم الأمر إلى دراسة العلوم فى ذاتها ناسين أو مهملين لنقطة الارتكاز التى يشتركون جميعا فى الابتداء منها وهى الإنسان .

والمجال الخاص لمجلة ديوجين هو على وجه التحديد دراسة الإنسان ؛ ومن أجل ذلك يضم هذا المجال موضوعات علوم عديدة . على أن المجلة لا يعنيها مما تحتوى عليه من معارف إلا هذا الجزء من رأس مالها المثمر أو من كشوفها التى تفيد فائدة مباشرة فى معرفة الإنسان التى هى نقطة البداية والنهاية ، والعلة لما يبذل من عناية كثيرة وصبر وما يخترع من اختراعات .

ولا تتضمن مجلة ديوجين إذن غير مقالات تهدف إلى التأليف والتقريب . وليس غرضها قاصرا على إرضاء حاجة الجمهور المشروعة فى الاطلاع على حقيقة الجديد فى تقدم العلوم الإنسانية ؛ وإنما ترمى الجهود فى هذه المقالات إلى بيان المسائل بيانا يأسر انتباه

القارئ ، وربما يفاجئه فى بعض الأحيان بالكشف عن غير المنتظر من عواقب بعض النتائج العلمية أو بعض البحوث أو بعض الفروض ؛ ثم تنوه بما فيها من جديد وإقدام وما لها من أنواع التأثير على سائر الموضوعات وما يحتمل لها من امتداد منتج فى شتى الميادين .

وأول ما تقصد إليه المجلة هو مساعدة الذهن على التحرر من الآراء المدخولة المتواترة ومن الأخطاء الشائعة القبول وتيسير السبيل لكل إنسان أن يجدد معارفه أو أن يضبط المتروك منها والغامض والعمل على استدراك التخلف فى الثقافة العامة بالنسبة إلى ماوصلت إليه علوم التخصص الكثيرة .

وليس ما تحويه المجلة كله مقالات ؛ إذ سوف يخصص قسم من محتوياتها للمناظرات وتحديد الأوضاع على طريقة التأريخ فيما يختص بما يعرض للبحث من مسائل كثيرة فى الفروع الكبرى التى تتألف منها العلوم الإنسانية .

ويختص قسم ثالث من المجلة بالتعريف بالمهم من الكتب الحديثة .

وتأمل المجلة على هذا النحو أن تتمكن من أداء ما تتولى من رسالة هى إحاطة جمهور كبير من الناس متفرق فى أنحاء العالم بعناصر علم صحيح يحيط بما أدركته العقول حتى الوقت الحاضر .

***

ذلك تعريف المجلس الدولى للفلسفة والعلوم الإنسانية بمجلته «ديوجين» أو «مصباح الفكر» التى يظهر اليوم أول أعداد نسختها العربية ، ترجمناه كاملا ؛ ولا نزيد عليه فى تقديمها لقراء لغتنا العربية فى جميع أوطانها ، إلا تسجيل العهد أمامهم على أنفسنا أن نراعى فيما حملنا من أمانة ترجمتها واجب المشاركة فى تحقيق أهدافها مع ما نضعه نصب أعيننا من الأمل القوى فى أن تتعادل النسخة العربية مع مثيلاتها الانجليزية والفرنسية والألمانية والإيطالية والإسبانية فى كفاية التعبير وحسن القبول ، وأن يلتقى قراء العربية مع قراء هذه اللغات فى العالم أجمع من أقصاه إلى أقصاه عند الاستفادة فى يسر وحماسة مما تنشره المجلة من مقالات وبحوث ومناظرات تعمل على التأليف بين المختلف من ثقافات الجماعات ومعارف الأفراد ، وهى بذلك عاملة أيضا على التأليف بين قلوبهم ومخالصة التعارف والمودة فيما بينهم ليتعايشوا بالمروءة والوفاء فى الخير والنور والسلام ؟

محمود الخضيرى

لغة الحيوان واللغة الإنسانية

بقلم : إ. بنفنيست (١)

إذا جاز لنا أن ننسب فكرة « اللغة » إلى عالم الحيوان فإن هذا يعنى أننا نستعمل هذا اللفظ استعمالا فى غير محله .

فنحن نعرف أنه من المستحيل حتى اليوم أن نثبت أن الحيوانات « قد وهبت » — ولو بشكل أولى — وسيلة من التعبير لها من الخصائص والوظائف ما للكلام الإنسانى . وقد باءت بالفشل جميع الملاحظات الدقيقة التى أجريت على الجماعات الحيوانية ، والمحاولات التى بذلت ، بوسائل فنية متنوعة ، فى سبيل الكشف عن صورة من صور اللغة عند الحيوان يمكن تشبيهها بالكلام الإنسانى ، أو التحقق من وجود صورة كهذه .

ومن ثم فلا يلوح أن أنواع الصراخ التى تصدر عن الحيوانات تدل على أنها تؤدى رسائل « ملفوظة » بين بعضها والبعض الآخر . إن الشروط الجوهرية اللازمة للاتصال اللغوى بالمعنى الصحيح يبدو أنها منعدمة فى عالم الحيوان حتى فى الأنواع الراقية منه .

بيد أن حالة النحل مختلفة ؛ وعلى كل حال فقد ثبت أخيراً أنه يصح أن يكون للنحل وضع خاص يختلف عن سائر الحيوان .

فكل شىء يؤيد الاعتقاد بأن النحل يمتلك وسيلة للاتصال بعضه ببعض ، وهذه حقيقة قد لاحظها العلماء زمانا طويلا . فتنظيم النحل لممالكه هذا التنظيم الرائع ، وتوزيعه لأعماله وتعاونه فى تأديتها ، وقدرته على التصرف تصرفاً جماعياً فى الملابسات الطارئة ، كل هذا يدعونا إلى افتراض قدرته على تبادل رسائل حقيقية . ولقد اتجهت عناية المشتغلين بدراسة النحل بوجه خاص إلى الطريقة التى تتبع فى إذاعة نبأ العثور على مصدر من مصادر الغذاء عندما تصادفه واحدة من النحل . تأمل مثلا النحلة المستكشفة إذ تعثر ، وهى تطير ، على محلول السكر ، وضع فى مكان معين على سبيل التجربة ، لجذب انتباهها . إنها ترشف منه ، وبينما تفعل هذا يضع القائم بالتجربة علامة عليها بكل عناية . ثم تطير قافلة إلى الخلية . وما تنقضى ثوان حتى يقبل على موضع محلول السكر

---

(١) *Emile Benveniste : Animal Communication and Human Language.*

سرب من النحل كله من نفس الخلية ، وليست بينه النحلة التى وجدت الطعام . فلابد إذن من أنها قد أبلغت الأخريات الخبر ، ولا بد من أن تبليغها إياهن كان غاية فى الدقة وإلا لما استطعن الوصول إلى نفس الموضع دون مرشد لهن ، بالرغم من بعده فى أغلب الأحيان بعداً ملحوظاً عن مكان الخلية ، وهو فى جميع الأحيان لا يقع تحت بصر النحل .

ولا يحدث من النحل أى خطأ أو تردد فى تحديد هذا الموضع . وإذا كانت النحلة المستكشفة قد اختارت زهرة بعينها بين زهرات أخريات كان من الممكن أن تسترعى انتباهها كذلك ، فإن النحل الذى يصل إلى هذا المكان بعد عودتها يطير قاصداً هذه الزهرة نفسها ، مهملا سائر الزهرات . يتضح من هذا أن النحلة الكشافة قد بينت لرفيقاتها النقطة التى جاءت منها . ولكن كيف كان ذلك ؟

لقد حيرت هذه المشكلة الشائقة دارسى النحل زماناً طويلا . ونحن مدينون للأستاذ كارل فون فريش *(Karl von Frisch)* (أستاذ علم الحيوان بجامعة ميونيخ) والتجارب التى أجراها زهاء ثلاثين عاماً بما لدينا الآن من مبادىء تمكننا من حل هذه المشكلة . فقد كشف بحثه عن طريقة الاتصال بين النحل . ذلك أنه استعان بخلية شفافة على مراقبة سلوك النحلة حين عودتها بعد استكشافها العسل . إذ تبادر زميلاتها بالالتفاف حولها ، ويشتد الهياج فى الخلية . فهن يبسطن قرون حساسيتهن نحوها ليجمعن حبوب اللقاح التى تحملها ، أو هن يلعقن العسل الذى تلفظه . ثم تتقدم النحلة الكشافة ، تتبعها الأخريات ، لتأدية رقصات . وهذه هى اللحظة الحاسمة ، فهى قوام عملية الاتصال بينهن . ترقص النحلة الكشافة رقصتين مختلفتين ، طبقاً لنوع الرسالة التى تريد تأديتها . فترقص رقصة دائرية ترسم فيها على التتابع دوائر أفقية من اليمين إلى اليسار ، ثم من اليسار إلى اليمين ، أما فى الرقصة الأخرى أعنى الرقصة الاهتزازية *(Wagging-Dance)* فإنها تهز بطنها هزاً مستمراً ، وترسم ما يشبه شكل *(8)* بالطريقة الآتية : تطير فى خط مستقيم ، ثم تدور دورة كاملة إلى اليسار وتطير فى خط مستقيم مرة أخرى ، ثم تبدأ دورة كاملة إلى اليمين وهكذا . وبعد الفراغ من الرقص تغادر الخلية نحلة أو أكثر من نحلة ، وتتجه رأساً إلى موضع الطعام الذى طرقته النحلة الأولى . وما أن تمتلىء حتى تعود إلى الخلية حيث تؤدى بدورها تلك الرقصات نفسها . ويترتب على هذا قيام أسراب جديدة إلى موطن الغذاء ، وبعد عدة غدوات وروحات تندفع بضع مئات من النحل إلى حيث وجدت النحلة الكشافة الطعام .

ويلوح من ذلك أن الرقصة الدائرية ، والرقصة الاهتزازية هما الرسالة التى تعلن اكتشاف موطن الغذاء لأفراد الخلية . ولكن الاختلاف بين الرقصتين لا يزال فى حاجة

إلى تفسير. ولقد ظن فريش (Frisch) أن هذا الاختلاف يدل على طبيعة الطعام: فالرقصة الدائرية تشير إلى اكتشاف الرحيق ، بينما تدل الرقصة الاهتزازية على اكتشاف حبوب اللقاح . هذه الحقائق وتأويلها ظهرت لأول مرة فى سنة ١٩٢٣ ، وانتشرت فى نفس الوقت بين الخاصة وذاعت بين العامة(١) . ومن اليسير علينا تقدير ما أثارته هذه الحقائق من اهتمام شديد . ولكنها مع ذلك لا تخول لنا الحق فى نسبة « لغة » بالمعنى الدقيق إلى النحل .

وأياً كان ، فإن هذا الوضع قد تغير تمام التغير نتيجة للتجارب التى قام بها فيما بعد كارل فون فريش ، متوسعاً فى ملاحظاته الأولى ومصححا إياها . وقد نشر فريش نتائج تجاربه الجديدة فى سنة ١٩٤٨ فى المجلات العلمية ، ولخصها سنة ١٩٥٠ فى مجلد صغير يتضمن سلسلة من المحاضرات ألقاها فى الولايات المتحدة الأمريكية(٢) ، فبعد إجراء آلاف من التجارب بصبر ومهارة يدعوان للإعجاب ، نجح كارل فون فريش فى تحديد المعنى الحقيقى لرقص النحل . والمعلومات الأساسية الجديدة التى أمدنا بها هى أن الرقصتين تدلان على المسافة من الخلية إلى الطعام ، لا على طبيعة الطعام كما ظن أول الأمر . فتدل الرقصة الدائرية على أن موضع الطعام ينبغى أن يبحث عنه فى دائرة يبلغ اتساعها نحو مائة متر حول الخلية . فيخرج النحل من الخلية ويطير غير بعيد عنها حتى يجد الموضع. أما الرقصة الأخرى التى تؤديها النحلة المستكشفة، التى تهز فيها بطنها وترسم أشكالا للرقم (8) فإنها تبين أن الموضع على مسافة أبعد تتراوح بين مائة متر وستة كيلومترات . وتنطوى هذه الرسالة على خبرين متمايزين أحدهما عن المسافة ، والآخر عن الاتجاه . أما المسافة فيحددها عدد أشكال الرقم (8) المرسومة فى وقت معين . والعلاقة بين المسافة وبين عدد الأشكال المرسومة علاقة عكسية دائما . فمثلا تؤدى النحلة ما بين تسع وعشر دورات

---

(١) انظر مثلا كتاب «شعب النحل» (Le peuple des abeilles) لموريس ماتيس (Maurice Mathis) ص ٧٠: «لقد اكتشف الدكتور ك. فون فريش ......سلوك النحلة التى أكلت من الطعام الموضوع على سبيل التجربة عند عودتها الى الخلية . فوجد أن هذه النحلة تؤدى على أقراص الشمع رقصة منتظمة تتبع طبيعة الطعام الذى تدعو إليه زميلاتها عسلا كان أو حبوب لقاح ، فهى ترقص فى شكل دائرى إن كان الطعام مادة سكرية، وتمثل برقصها أشكالا للرقم (8) إن كان حبوب لقاح » .

(٢) عنوان هذا الكتاب هو : « النحل: بصيرته وحواسه الكيميائية ، ولغته » *Bees, Their Vision, Chemical Senses, and Language, Ithaca, N.Y: Cornell University Press.* (طبعة ١٩٥٠)

كاملة من الرقصة فى خمس عشرة ثانية إذا كانت المسافة مائة متر ، وسبع دورات إن كانت مائتى متر ، وأربع دورات ونصف دورة إن كانت كيلومترا ، ودورتين فقط إن كانت ستة كيلومترات . وكلما كانت المسافة أبعد كان الرقص أبطأ . وأما فيما يختص بالاتجاه الذى ينبغى أن يبحث فيه عن الطعام فيحدده محور شكل الرقم (8) وعلاقته بالشمس . فهذا المحور يحدد بميله يمنة أو يسرة الزاوية التى يكونها الوضع مع الشمس . ويستطيع النحل بفضل حساسيته الفائقة للضوء المستقطب أن يجد المواضع التى يريدها ولو كانت السماء محجبة . قد تختلف نحلة عن نحلة ، أو خلية عن خلية اختلافا طفيفا فى قياس المسافة ، ولكن هذا الاختلاف لايمس اختيار الرقصة . إن هذا التأويل ثمرة ما يقرب من أربعة آلاف تجربة أيدها وتحقق من صحتها علماء حيوان آخرون فى أوربا والولايات المتحدة الأمريكية ، كانوا يرتابون أول الأمر فى صدقه[1] . نحن نملك الآن وسيلة تجعلنا نقرر أن النحل يتخذ فى الحقيقة من الرقص بنوعيه أداة لإخبار رفاقه باكتشاف ما ، ولإرشادهن على موضع الطعام بتزويدهن بمعلومات عن الاتجاه والبعد . وفضلا عن هذا فإن سائر النحل يتبين طبيعة الطعام من الرائحة العالقة بالنحلة المستكشفة ، أو من الرحيق الذى امتصته والذى ينهلن منه حينئذ . وبعد ذلك يطير سائر النحل ويصل إلى الموضع غير مخطئ . وهكذا فإن القائم بالتجربة يستطيع أن يتنبأ بسلوك الخلية ، ويتحقق ما بلغها من معلومات وفق نوع الرقص وإيقاعه .

ولا حاجة بنا إلى التنويه بأهمية هذه الكشوف فى دراسات علم نفس الحيوان . ولكنا نؤثر أن نقف هنا عند جانب من جوانب المشكلة يحتاج إلى مزيد من التوضيح ، لم يمسسه فريش إذ كان همه قاصرا على وصف تجاربه وصفا موضوعيا . ففى وسعنا لأول مرة أن نقرر بدقة طرق الاتصال التى تستخدمها جماعة من الحيوان . كما أننا نستطيع أول مرة أن نلاحظ عمليات « لغة » حيوانية ما . فمن المفيد أن نبحث فى إيجاز فيما إذا كان ممكنا أو غير ممكن تسميتها لغة ، وبأى اعتبار تكون تسميتها أو عدم تسميتها كذلك ، على أى وجه تعيننا هذه الملاحظات عن النحل فى اكتشاف تعريف للكلام الإنسانى عن طريق التباين أو التشابه .

ويبدو أن للنحل قدرة على إرسال واستقبال رسائل بالمعنى الصحيح تتضمن معانى عدة ، فهو يستطيع أن يسجل تقارير تتعلق بموضع شىء ما ، ودرجة بعده عن الخلية .

---

(١) انظر المرجع السابق للأستاذ فريش ، ص ٧ *(vii)* من المقدمة بقلم دونالد ر . جريفين
Donald R. Griffin.

وهو يستطيع أن يحفظ هذه المعانى فى نوع ما من « الذاكرة » . وهو بالإضافة إلى هذا يستطيع أن يوصلها بطريق الرموز ، مستعملا حركات بدنية مختلفة . والواقع أن أجدر شىء بالملاحظة هو أن ثمة استعدادا لدى النحل لاستخدام الرموز : فهنالك من غير شك علاقة « اصطلاحية » بين سلوكه وبين الحقائق التى يؤديها ؛ وهذه العلاقة يدركها سائر النحل بالشكل الذى تؤدى به إليه ، وتصير قوة باعثة على العمل .

نحن نجد عند النحل إلى حد ما ، عين الشروط التى هى قوام كل لغة ، أعنى القدرة على صياغة « علامة » تشير إلى حقيقة معينة ، وعلى تفسير هذه العلامة ؛ وتذكر تجربة سابقة ، واستطاعة تحليل التجربة المتذكرة .

وتشمل الرسالة المؤداة خبراً عن ثلاثة موضوعات ؛ أو إن شئنا الدقة ، لم نتثبت حتى الآن إلا من هذه الموضوعات الثلاث ألا وهى : وجود مصدر طعام ، وبعده ، واتجاهه . ويمكن أن نرتب هذه العناصر بطريقة أخرى :

فالرقصة الدائرية إنما تشير إلى وجود طعام ، متضمنة أن الطعام غير بعيد . فهى قائمة على المبدأ الآلى ، مبدأ كل شىء أو لا شىء . أما الرقصة الأخرى « الاهتزازية » فهى تؤدى بلاغا حقيقيا . فوجود الطعام هذه المرة متضمن فى معنيين هما : البعد والاتجاه اللذان يعبر عنهما بصراحة . وإذن فهنالك عدة نقط للتشابه مع الكلام الإنسانى . فهنا يعول على نوع من الرمزية الفعالة بالرغم من كونها أولية . وعن طريقها تحول المعانى الموضوعية إلى حركات اصطلاحية تحمل عناصر متنوعة و « معنى » ثابتا . فنحن هنا أمام لغة بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، لا بالنظر إلى الطريقة التى تؤدى بها هذه اللغة وظيفتها فحسب ، ولكن بالنظر إلى البيئة التى تستعمل فيها كذلك : فهذه طريقة تستخدم فى جماعة معينة ، وكل عضو فى هذه الجماعة يستطيع أن يستخدمها ويدركها .

بيد أن الاختلافات بين لغة النحل ولغة الإنسان جديرة بالاعتبار ، وهى تعيننا على فهم الخصائص المميزة حق التمييز للغة الإنسانية . يجب أن يلاحظ قبل كل شىء أن لغة النحل تتكون كلها من حركة جسمية ، أى الرقص ، دون تدخل أى عضو من أعضاء الصوت ، بينما لا يمكن أن توجد لغة حقيقية دون استعمال الصوت . وهذا يؤدى بنا إلى فارق بدنى آخر . إذ لما كان الاتصال بين النحل يحدث دون استخدام للصوت ، بل بواسطة الحركات ، كان لا بد له أن يحدث فى ظروف تسمح بالإدراك البصرى ، أى فى ضوء النهار ؛ إذ لا يمكن أن يكون له مفعول ما فى الظلام . أما اللغة الإنسانية فليست محددة بهذه الحدود .

ويوجد اختلاف آخر على غاية من الأهمية بالنظر إلى الملابسات التى يقع فيها هذا الاتصال . فرسالة النحلة لا تستدعى جوابا ممن توجه إليه ، اللهم إلا أنها تثير سلوكا خاصا لا يعد جوابا بالمعنى الصحيح . وهذا يعنى أن لغة النحل تفتقر إلى الحوار الذى يتميز به الكلام الإنسانى ، نحن نكلم من يكلمنا : هذا هو طبيعة الحديث الإنسانى ، وهذا من شأنه أن يكشف عن وجه آخر من وجوه التباين . فلما كان النحل عاجزاً عن الحوار ، كان الاتصال عنده قاصراً على حقيقة موضوعية معينة . وليس فى الأمر تبليغ « لغوى » ما دام ليس هنالك جواب . لأن الجواب إن هو إلا رد فعل لغوى على إبانة لغوية *(Linguistic manifestation)* . وفضلا عن هذا فإن رسالة النحلة لا يمكن أن تعيدها نحلة أخرى لم تشهد بنفسها ما أعلنته النحلة الأولى . وليس من شاهد مثلا على أن نحلة من النحل تحمل إلى خلية أخرى الرسالة التى تلقتها فى خليتها مما يترتب عليه نوع من النقل أو التحويل . ولكن اللغة الإنسانية تختلف عن ذلك ؛ فالإشارة إلى التجربة الموضوعية فى الحوار ، ورد الفعل على الإبانة اللغوية عنها يتداخلان تداخلا مطلقا لا حد له . والنحلة لا تؤلف رسالة من رسالة أخرى . فكل نحلة لا تكاد تدرك رقصة النحلة الكشافة ، حتى تبادر بالطير إلى الموضع المحدد وتغتذى منه ، ثم تنقل النبأ إلى رفاقها عند عودتها لا اعتمادا على الرسالة الأولى ، بل استنادا إلى الحقيقة التى تثبتت هى نفسها منها . ولكن مايميز اللغة هو أنها تنتج بديلا من التجربة يمكن أن يتناقل إلى ما لانهاية فى الزمان والمكان . وهذا هو طبيعة رمزيتنا وهذا هو أساس التواتر اللغوى .

وإذا انتقلنا الآن إلى النظر فى مضمون الرسالة التى تؤديها النحلة كان يسيراً علينا أن نرى أنه لا يتعلق دائما إلا بحقيقة واحدة ألا وهى الطعام ، وأن التغيرات الوحيدة لهذا الموضوع تتعلق بمسألة المكان . وواضح أن هذا يباين الإمكانيات غير المحدودة للغة الإنسان . ثم إن السلوك الذى يعبر عن رسالة النحلة هو صورة خاصة من الرمزية . فهذه الرمزية عبارة عن رسم حالة موضوعية لحقيقة من الحقائق ، وهى الحالة الوحيدة التى تستطيع النحلة ترجمتها إلى رسالة ، دون أن يكون فى هذه الرمزية إمكانية ما للتغيير أو لتبادل المواضع . أما « الرمز » فى اللغة الإنسانية فإنه على النقيض من هذا لا يمثل حقائق التجربة بمعنى أنه لا توجد علاقة ضرورية بين الدلالة الموضوعية والصورة اللغوية .

وفى وسعنا أن نبين هنا فروقاً أخرى كثيرة بين هذه الرمزية والرمزية الإنسانية ، التى لما تدرس طبيعتها ووظائفها إلا قليلا ، ولكنا قد وضحنا الفارق بما فيه غناء .

وعلينا أن نذكر أخيراً خاصة من خواص الاتصال بين النحل تميزه تميزاً قاطعا من اللغة

الإنسانية . هذه الخاصة هى أن رسالة النحلة لا يمكن تحليلها ، فنحن لا نرى فيها إلا إشارة شاملة إلى مضمون كلى . والتخصيص الوحيد الممكن فيها يتعلق بالوضع المكانى للموضوع المبلغ عنه. ولكن من المحال أن نحلل هذا المضمون إلى علامات تصريفية *(morphemes)* مقومة له وأن نجعل كل وحدة تقابل عنصراً من عناصر ما تناوله التعبير . وفى هذه المسألة ذاتها تبين الطبيعة المميزة للكلام الإنسانى عن نفسها . فكل ما يصدر عن الإنسان من تعبير يمكن رده إلى عناصر تترابط بيسر وحرية طبقاً لقواعد محددة حتى إن عدداً صغيراً من العلامات التصريفية يقبل عددا كبيرا من التأليفات . ومن هنا كان تنوع اللغة الإنسانية القادرة على التعبير عن كل شىء . ثم إن تحليل اللغة تحليلاً أوفى يظهرنا على أن هذا العدد المحدود من العلامات التصريفية ، أو عناصر المعنى ، يمكن رده إلى ما يقل عنه عددا من (الوحدات الصوتية) *(Phonemes)* ، أو عناصر النطق *(Elements of articulation)* ، العارية من المعنى. وإن التجميع الانتقائى والمتميز لعناصر النطق هو الذى ينتج وحدات المعنى . وهذه الوحدات الصوتية (الفارغة) ، المرتبة فى مجموعات ، تقوم أساس كل لغة . ومن الواضح أنه لا يمكن عزل مثل هذه الأجزاء المقومة فى لغة النحل ؛ إذ أنه لا يمكن ردها إلى عناصر محققة ومميزة [1] .

كل هذه الملاحظات تظهرنا على الفارق الجوهرى بين طريقة الاتصال التى اكتشفت عند النحل ولغتنا الإنسانية . وهذا الفارق يمكن إيجازه فى عبارة واحدة يبدو أنها تمدنا بأصلح التعاريف لطريقة الاتصال التى يصطنعها النحل : إن هذه الطريقة ليست لغة ولكنها مؤلفة من علامات *(Signal Code)* . فكل خصائص هذه القواعد موجودة فيها : مثل ثبات الموضوع ، وعدم تغير الرسالة ، والارتباط بمجموعة واحدة من اللابسات ، واستحالة فصل الأجزاء المكونة للرسالة ، ونقلها من جانب واحد . ومع ذلك فما له دلالته أن هذه القواعد ، وهى الصورة الوحيدة للغة التى وجدت حتى الآن بين الحيوانات ، تملكها حشرات تعيش فى مجتمع. والمجتمع أيضا هو شرط اللغة الإنسانية . إن من أهم الوجوه فى كشوف كارل فون فريش ، فضلا عن التعمق فى حياة عالم الحشرات، هو أنه قد بصرنا ، بطريقة غير مباشرة ، بشروط اللغة الإنسانية ، وبما تقوم عليه من رمزية . ومن المتوقع أن يحدث اطراد هذا البحث تغلغلا أعمق فى إمكانيات هذه الصورة من الاتصال وفى دقائق اختلافاتها . إن مجرد كشف وجودها ، وطبيعتها ، وطريقة قيامها بوظيفتها ، يعد مساهمة فى سبيل فهم أفضل لأصول اللغة وتعريف الإنسان .

---

(١) بعد كتابة هذه الصفحات نشر ف . لتس *(F.Lotz)* فى المجلد السابع من مجلة «*Word*» «الكلمة» سنة ١٩٥١ تعليقا على كتاب فريش لفت فيه نظر علماء اللغة إلى هذه المشاكل وعرض بعض الملاحظات التى سردناها هنا .

الشعر فى أوروبا بين سنة ١٩٠٠ و ١٩٥٠

بقلم : س . م . بورا (١)

الآن وقد احتفى القرن العشرون بميلاد السنة الخمسين منه لم يعد من الممكن أن يتعلل بحداثة عهده وقصور تجربته ليتحاشى الحكم على ما أنجزه ؛ وخاصة على شعره الذى انتهت إحدى مراحله واتضحت على الأقل الخطوط الأساسية لمرحلة أخرى منه . وما من شك أن أية دراسة للشعر الأوربى فى الخمسين سنة الأخيرة لابد أن تكون عامة وسطحية ، ولكن قد تكون للمحاولة قيمتها لا على أنها موضوع بحث تاريخى فحسب ، ولكن لأنها قد تلقى بعض الضوء على الحاضر المباشر للشعر وعلى معالم مستقبله القريب . وقد نكون جد قريبين من التطورات الحديثة ، بحيث يصعب علينا النظر إليها نظرة تستوعبها أو أن نقدرها حق قدرها ، ولكن أكثر ما ظهر من شعر منذ عام ١٩٠٠ يتعلق بماض بعيد بعدا يسمح بالحكم عليه حكماً مستقلا ، بينما كشف كثير غيره عن خطوط تطوره الرئيسية ، الأمر الذى قد يمكننا من تقدير ما أبدعه الشعراء تقديراً أوضح وأعدل منه عندما كانت مؤلفاتهم من الجدة بحيث تمتنع على كل تقدير صحيح ، وكانت تعانى مما يضطرم فى قلوب مؤيديها من آمال كما تعانى مما يثيره خصومها من استنكار .

كان هذا الشعر أوربياً بمعنى خاص وإلى حد بعيد ، وكما كان يكتب نوع خاص من أغانى الحب فى القرن الثانى عشر فى عامة أوربا الغربيـة ، أو كما أن أشكالا جديدة من الصنعة غيرت الشعر فى القرن السادس عشر فى كل مكان . كذلك يتخذ الشعر فى عصرنا طابعا موحداً فى أوربا بأجمعها . وقد يكون للدور الذى قامت به پروڤانس فى القرن الثانى عشر . أو إيطاليا فى القرن السادس عشر ، مما يدعو إلى الظن بأن هذا هو نفس الدور الذى قامت به فرنسا فى القرن العشرين ، ومن ثم يعتبر هذا نصراً آخر للجمهورية الثالثة . إن فى هذا الرأى بعض الحقيقة لا كل الحقيقة ، ومهما يكن مقدار مايدين به الشعر الحديث لفرنسا ، فإنه قد تأقلم فى بلاد أخرى حتى فقد آثار أصله الفرنسى وأصبح قومياً وعالمياً معاً ، يظهر فيه تمام الشعور كل من الروابط المحلية

---

(١) C. M. Bowra :— *Poetry in Europe : 1900 — 1950.*

والآفاق العالمية الواسعة ، وقد اتخذ الشعر الحديث فى كل بلد صورته الخاصة وسلك طريقه الخاص مستمداً القوة مما يقع فى الحياة المعاصرة فى تنوعها وخصائصها كما يستمدها من طابعها العام وتجاربها المشتركة .

ويقع تاريخ الشعر فى هذه الفترة الأولى فى حركتين رئيسيتين ، يتباينان تباينا عظيما كأنهما الفعل ورد الفعل أو الدعوى ونقيضها. فإذا كان العنصر الأول رمزيا (Symbolist) فالثانى هو نقيض الرمزى (Symolist — ...) ويمكن أن نسميه المذهب التجديدى (Modernist) . كان الأول فى عنفوان ازدهاره فى مطلع القرن ووصل إلى أوجه فى العقد الثالث ثم تدهور لموت الكبار من دعاته من ناحية ، ولأسباب أخرى أضعفت دعوته من ناحية أخرى . أما الحركة الثانية وهى حركة المجددين — فقد ظهرت بوادرها حوالى عام ١٩٠٨ ، ونشطت قبل عام ١٩١٤ ولكنها لم تبلغ أوجها إلا فى منتصف العقد الثالث من القرن العشرين ، وقد سيطرت منذ ذلك الحين على الموقف ؛ ولو أن علامات التراخى فى قواها تظهر الآن . وقد كان هناك بالطبع شعراء لاينتمون إلى أى من الحركتين ولكنهم واصلوا فى استقلال يتسم بالشجاعة ممارسة فن أكثر تواترا ؛ مثل توماس هاردى (Thomas Hardy) فى انجلترا ، وجيل سوبرفيل (Jules Supervielle) فى فرنسا ، وأنتونيو متشادو (Antonio Machado) فى إسبانيا ، ولكن مهما كانت عظمة أعمالهم فإنها لاتندرج تحت هذا التصنيف الأساسى ، ولا يمكن أن نتناولها فى هذا السياق . فالصورة الرئيسية للشعر منذ عام ١٩٠٠ تتكون من الاتجاهين المتضادين للرمزيين والمجددين .

احتل الرمزيون المسرح حوالى الربع الأول من القرن، ولم يغادروه تماما حتى الآن . إنهم يستمدون مادتهم مما تراكم من التراث الروحى للقرن التاسع عشر ويصوغونها لأجل غايات جديدة مجزية ، ومع أن معظم روادها كانوا من الفرنسيين أو البلجيكيين إلا أنه ظهر فى أغلب البلدان الأوربية رمزيون من أصحاب المواهب الممتازة يستهدفون غايات رفيعة ،وحسبنا أن نذكر من أعظمهم شأناً أمثال: (ييتس Yeats) فى الجزر البريطانية، وفى فرنسا (فاليرى Valéry) و (جيورج George) فى ألمانيا و (رلكا Rilke) فى النمسا، و (بلوك Block) فى روسيا ، و (آدى Ady) فى هنغاريا ، و (أونامونو Unamuno) و (خمنيث Jiménez) فى إسبانيا، و(دى كاسترو De Castro) فى البرتغال و(سيكليانوس Sikelianos) فى اليونان . ويمكن بالتأكيد مقارنة تلك الجماعة النبيلة بالرومانسيين العظام منذ قرن سلف ، وهى إذا لم تكن تضم شعراء بارزين مثل (جوته Gœthe)

و(وردزورث *Wordsworth*) فإن أعظم رجالها لا يقلون كثيراً عن هذا المستوى كما أنهم أوفر عدداً. ويتضاءل أمام أعمال هذه الجماعة بلاشك أى عمل ظهر فى الفترة الواقعة بين موت جوته وظهور هؤلاء الرجال. ومهما يكن من جودة معظم الشعر فى منتصف القرن التاسع عشر وأواخره فإنه يفتقر إلى ما يتصف به إنتاج هذه الجماعة من ثروة وقوة وصنعة متينة وجلال رائع.

ولو تساءلنا عما يستحق من أجله الرمزيون من تمجيد لقلنا بأنه يرجع إلى ربطهم بين التصور الدقيق لماهية الشعر والحذق الممتاز فى إخراج هذا التصور إلى الواقع. وعلى خلاف ما جرى عليه بعض العظماء من رجال القرن التاسع عشر الذين اعتبروا أنفسهم مشتغلين بالشئون العامة ومصلحين قبل أن يكونوا شعراء، رأى الرمزيون أن مهمة الشاعر الأولى هى أن يكتب الشعر، وأن يكتبه على أحسن نحو ممكن. وهم فى هذا لا يختلفون فحسب عن الرومانسيين الذين كانت أهدافهم غير الواضحة واعتمادهم على الإلهام ينتهيان إلى أداء يعوزه حسن التناسب بل يختلفون أيضاً عن البرناسيين *(Parnassians)* وأمثالهم الذين حاولوا أن يمزجوا الشعر بوصف الموضوعات ذات الأهمية التاريخية أو الجغرافية. ولقد كان كبار الرمزيين يحسنون الكتابة فى أغلب الأحايين لما لديهم من فكرة واضحة عما ينبغى أن يكون عليه الشعر، ولأنهم وهبوا حياتهم للشعر على أنه مثلهم الأعلى الوحيد دون تحفظ مايصرف انتباههم إلى عمل شىء سواه أو عمل شىء أكثر منه. وإذا كنا نرى فى هذا علامة أخرى على نمو التخصص فى العمل الذى هو طابع جميع الفنون فى عصرنا فليس ثمة مأخذ على ذلك إذا كان معنى التخصص هو أن شعر الرمزيين يحتفظ بمستوى للأداء يندر مثله فى أى عصر، وينم عن تعارض ملحوظ مع ما فى القرن التاسع عشر من أداء مضطرب.

وهذا العمل هو أكثر من مجرد تمكن فى الصناعة أو قدرة على التعبير الصحيح عن المقصود. إنه يعنى أن الشاعر يعمل فى مستوى إبداعى وتخيلى حقيقى، لأنه يعرف ما هو الشعر ويتقيد بمظاهره الصحيحة. فهو يركز قواه فى موضوعه ويزوده بأكبر ما يمكن من ثروة عن طريق الإشارة والتداعى، حتى يتمكن من الاستئثار بانتباه قرائه بما يكاد لا يقبل النفاد من معينه الفياض. تلك هى وظيفة الشعر الأولى، والهدف الذى كان يصبو الرمزيون إلى بلوغه دون غيره. وأياً كانت غرابة أفكارهم — وهى فى الغالب جد غريبة — فإنهم يقدمونها لا على أنها أفكار بل على أنها تجربة حية. وأيا كان ما يقوله رلكا عن الموت، أو ييتس عن أزمة الحضارة، أو أونامونو عن المراحل المحتمة لتاريخ النفس فإنها لا تبهر العقل بقدر ما تثير مشاعر الإنسان جميعا.

وما من شك فى أنه يمكننا أن ننظر إلى أعمالهم نظرة عقلية ، أو ننقدها باعتبارها ميتافيزيقا ، أو نستنبط مضموناتها العملية ، إلا أنها لم تقدم إلينا على هـذا النحو . إنها تنبثق بدفعة حية تسيطر على جماع طبائعنا الحاسة . فما من شك أن كل شعر صادق يحقق هذا ، ولـكن الرمزيين يقصدون هذا ويصرون عليه إذ يؤمنون أن تلك هى مهمتهم الرئيسية ، بل الوحيدة . لقد تردد كثيراً فى وقتنا هذا موضوع « الشعر البحت » وناقشه الـكثيرون ، إلا أنه يبدو لأعين الرمزيين واضحاً . إن الشعر البحت يحقق أقصى ما يمكن أن يحققه الشعر وحده .

يستمد الشعر كثيراً من قوته من التأثير فى نطاق محدود دون أن يبدد طاقاته من أجل غايات تحيد به عن غرضه الأساسى . لذلك ، فبالرغم من عمقه وثرائه ، فليس من التجنى اتهامه بأنه محدود . فالأمر لا يقتصر على أن كثيراً من التجارب المشتركة تقع خارج مجاله ، بل إن له حتى فى داخل مجاله الخاص اتجاهات وميولا قوية . فقبل كل شىء توجهه روح مسيطرة ؛ واقتناع بوجود عالم آخر فوق الطبيعة وراء عالم الظواهر هذا ، وبأن مهمة الشاعر هى النفوذ إلى هذا العالم والتعبير عن واقعه بواسطة الرموز . وفى سبيل هذه الغاية يتفق المذهب الرمزى والمذهب الرومانسى الذى لا يقل عنه تعلقاً بما وراء الظواهر. ولـكن بينما كان وردزورث أو كيتس *Keats* أو هولدرلن *Hölderlin* ينتظرون لحظات كشف يدركون فيها العالم كـكل ، فإن الرمزيين يميلون إلى تقويم مذاهب يعطى فيها لعالم المظاهر معنى مستمد من اعتماده على عالم فوق الطبيعة . إنهم ليسوا أهل تصوف ولا ميتافيزيقا ، ولـكنهم يحاولون وضع أنظمة عقلية تكتسب بها مجموعة من الظواهر المتفاوتة معنى وأهمية جديدين . وهذا أكثر مما صنعه الرومانسيون الذين يقنعون بمجرد الـكشف ، ولا يكادون يحاولون أن يربطوا بينها وبين شىء آخر ، اللهم إلا بطريقة عامة غير منسقة . والذى يصنعه ييتس بتأويله الباطنى للتاريخ . وسكليانوس بعرضه الألوهيات القديمة فى مشاهد حية ، وخيمنث بتطبيقه العاطفى العميق للمغالطة الوجدانية *(Pathetic Fallacy)* ، كل هذا هو فى كل حالة من هذه الحالات انعكاس لبحث الرمزيين عن حقيقة موحدة ، لا يصل إليها العلم ولا الفلسفة ولـكن تصل إليها البصيرة الملهمة والحساسية فى الإدراك التى تكاد تبلغ مبلغ الـكشف . وكذلك الأمر فيما يتصل بالديانة الصحيحة . وقد بين أونامونو فى كلامه تصوير « المسيح لفلاسكويز » الرائع أن هذه الأساليب تتفق كل الاتفاق مع كثلـكة قد تكون مستقلة دون زندقة . وقد وجد الرمزيون فى انتباههم إلى نظام أسمىَ للأشياء مركزا قويا يدور حوله شعرهم .

وجهة نظر كهذه تنطوى بلا ريب على مضمون اجتماعى وسياسى عميق . فهى قبل كل شىء بمثابة رد الفعل والاحتجاج على القيود التى فرضتها الثورة الصناعية على فكر الفرد . وكذلك نمو المدن الكبيرة ، وتوحيد نظام التعليم . حقاً لقد كان ييتس وجيورج يبديان ازدراء أرستقراطياً للجماهير ، وكان رلكا فى عزلة تامة عن كل ما يتصل بالشؤون العامة ، ولكن سكليانوس وخمنيث ديمقراطيان قاسا من أجل معتقداتهما ، وكان بلوك وآدى ثوريين ، بينما كان أونامانو مستقلا يكره أغلب الحكومات عن مبدأ واعتقاد . وكثيراً ما كان الرمزيون المتأخرون على دراية بشؤون السياسة بل لقد ساهموا فيها ، ولكن اهتمامهم تركز فى مصير الفرد . لقد شعروا أن أعظم الأخطار تهديداً للإنسان هو فقدانه البصيرة والحساسية والحياة الباطنة لسيطرة المظاهر الميكانيكية على تفكيره . ولقد بحثوا عن علاج لهذا وذلك بإبداع شعر خاص بالنفس فى تمام فرديتها وخصائصها المميزة . وأنكروا ، لأغراض شتى ، أن هناك شيئا هو الإنسان الوسط وحاولوا أن يشيدوا بالإنسان فى تمام ذاتيته الذى يحقق إمكانياته بقدر ما يستطيع ، ويحاول بحمية وشجاعة توسيع آفاق تجربته . لذلك فإن هذا الشعر فردى على نحو عميق بل أرستقراطى بمعنى أنه يتعلق بكل ماهو نادر ومختار فى الإنسان . إن مثله الأعلى ليس الإنسان الوسط الحسى ، وليس هو الحيوان السياسى ولا القديس أو المفكر : بل هو بكل صراحة وجرأة الفنان ، ذلك الإنسان الذى يجعل الحياة نفسها فناً بشعوره بنواحى الجمال حتى لا تشوبها شائبة ، وبرفضه أن يوفق بين نفسه وبين أى نظام آلى للفكر أو السلوك .

يعتبر الرمزيون العالم سراً ويؤمنون بأن مهمتهم تفسيره وفق طابعه الروحى ، فشعرهم أشبه بالترتيل يتصف بالسمو الكهنوتى . إنهم كهنة وأنبياء لنظام غير مرئى يتكلمون عنه بمهابة ووقار مستعينين برموز ملهمة . وهم يعتبرون أنفسهم طبقة مختارة وصفوة تتمتع بمعرفة خاصة ، يشعرون بالتزامات قاهرة تفرض عليهم عرض هذه المعرفة بكل مضمونها الحيوى . وحتى إذا رجعوا إلى الأرض كما فعل ييتس وبلوك بعد أن فقدا رؤاهما الأولى ، فإنهم ما برحوا غير شبيهين بغيرهم من البشر ويتكلمون بسلطة خاصة وبمنأى عنهم . إنهم يحسون أن للشاعر مكانة خاصة فى المجتمع وأنه مكلف بالقيام بواجبات كانت حتى ذلك الوقت وقفاً على الكهنة ولكنهم فقدوها نتيجة للنقد العلمى والتاريخى الهدام . إنهم ليسوا جماليين كرجال العقد الأخير من القرن التاسع عشر ، إنما هم مرتبطون بما يعدو ما يظن عادة أنه جميل ، مرتبطون بجماع عالم روحى لا يعبر عنه سوى الرمز لأنه سر يتجاوز العقل التحليلى أو البحث العلمى أو مجرد التقرير الوصفى .

لقد ورث الرمزيون تراثا غنياً تليدا من الغناء المتقن ، الذى يرجع العهد به على الأقل إلى إحياء الشعر الشعبي فى القرن الثانى عشر الذى أخذ كثيراً من اليونانية واللاتينية . وهم يحسون برابطة وثيقة بينهم وبين هذا التراث لأنهم يشعرون بالماضى شعوراً عميقاً ويستخدمون مختلف الوسائل لتقريبه من عصرهم . وإن ما فعله رلكا فى تأمله لروائع التصوير والنحت ، أو ما فعله ييتس برجوعه إلى الأساطير الأيرلندية والأدب الشعبي ، أو جيورج بإحيائه نظرة إغريقيــة فى جوهرها ، قد فعله بلوك فى تنقيبه عن روسيا الأبدية الـكامنة تحت ستار من الفوضى والانحطاط ، وفعله ڤليرى باستعارته أفـكاراً قديمة لتجربة حديثة ، وفعله آدى فى تفسيره للدمار الذى أصاب بلاده من قوى الظلام التى أهلـكتها خلال ماضيها . إن الرمزيين عندما يريدون أن يعطوا أفـكارهم لونا وشكلا فإنهم يخلعون عليها شيئا أشبه برداء تاريخى كما فعـل ديكاسترو عندما قدم أسطورة الخطيئة والخلاص فى قصة القديس مكاريوس ، أو عندما صـور أونامونو قوة العقيدة المسيحية بشخصية فيلا سكويز . إن نظرتهم إلى الماضى لا تشبه نظرة البرناسيين أو نظرة السابقين لعصر الرفائيليين . لم يريدوا الهرب إلى الماضى ولم يجذبهم القديم بسحره أو غرابته . بل إنهم يرون أن أعظم الأعمال التى حققها الماضى هى التى تجعل الحاضر على ما هو عليه ، وأن فهم هذا الماضى فهما صحيحا هو الذى يجعلنا نبدأ فهم أنفسنا . إنهم يسعون نحو تقديم خلاصة لتجارب الإنسان فى العالم مما خبره عظماء الرجال فى الماضى وغالبا ما اجتازوه ولـكنه يحتاج إلى تفسير جديد بلغة عصرنا . إن شعراً كهذا يتطلب درجة عظيمة من الثقافة والتعليم لدى كل من ناظميه وقرائه . ومذهب هذا الشعر أيضاً أنه لا يمكن أن نفهم حتى أوضح حوادث الحياة المعاصرة إلا إذا رأيناها فى كل ظروفها التاريخية . ليس من المستغرب أن شعراً له مثل هذه المطالب يعتبر أحياناً ترفاً صوفياً خاصا بنخبة من العارفين بالأسرار ، لا صوتا معبراً عن المطالب المباشرة الملحة لمجتمع حديث .

إن ما حققه الرمزيون هو من مفاخر أوروبا فى القرن الحالى .

ومهما تـكن عليه سنون المستقبل من جدب وجفاف ، فبوسعنا أن نزهى بذلك النصر الذى حققته الروح المبدعة ، وما فاضت به على الحيــاة من إثراء . لقد أكدت عنصرا هاما فى الحياة الإنسانية وهو رهبتنا وغبطتنا حيال أسرار الخلق وأمام الروح الخلاقة التى تبدع فى خفاء ما لا يمكن حصره .

لقد اعتبر الرمزيون الحيــاة تجربة دينية ، شيئا يوقظ الإحساس بما هو مقدس ،

ويحفزنا على المشاركة فيه وعلى فهمه . لقد حاولوا النفوذ إلى ماوراء البناء الصورى المعقيدة بل إلى ما وراء أسطورتها تدفعهم رغبتهم فى العثور على ما هو أعمق جذورا وأكثر شمولا . إن موضوع شعرهم هو هذا البحث وتأججه والسعى لربط العالم المنظور بغير المنظور ، ربط عالم الوقائع بعالم القيم . ولذلك فهم قادرون على تمجيد مناسبة بعينها ، وعلى إعطائها معنى واسعا رمزيا ؛ وهم يرون فيها قوى أرفع وأجل من أية قوى زمنية . وينطوى عملهم العظيم على إيمان عميق بأن الشعر فى أعلى صوره طريقة للحياة لأنه وحده قادر على الاتصال بغير المنظور .

إن الروح الساخرة التى تقود أقدار الشعر لا تسمح لعمل عظيم أن يتكرر أو أن يزدهر ثانية بعد اكتماله . فقبل أن يصل الرمزيون إلى أوجهم بدأت حركة رد الفعل ضدهم . وكان هذا الأمر طبيعياً لا يمكن تجنبه ولا الشكوى منه . فقد كان الرمزيون على درجة من القوة والحرص وضيق الحدود تحول دون اتساع نفوذهم أو استمراره . وإن الحركة التى سميتها « بمذهب التجديد » كانت فى مبدئها معارضة للرمزية واحتفظت بهذا الطابع فى جهودها وأعمالها . وهى لا تدين للرمزيين بشىء سوى اعتقادها أن الشعر ينبغى أن يكون شعراً فحسب وإن لم تكن دائماً مخلصة لهذا الاعتقاد .

كما أنه يمكننا أن نرى فى معظم صفاتها البارزة رد فعل قوى ضد اتجاه شعرى تأصلت جذوره حتى أصبح من الضرورى اجتثاثها قبل تكوين أى اتجاه جديد . ففى حين كان الرمزيون يعتقدون بوجوب أمر سام يتجاوز التجربة الحسية فإن نظرة أصحاب المذهب التجديدى تكتفى بعالم الحياة الجارية ولم تجاوز معتقداتهم مشاغل الحياة اليومية . وإذا كان الرمزيون يستخدمون أسلوباً مفخما ، فإن المجددين يؤثرون لغة الحوار العادية ، بل اللغة الدارجة إذا مادعتهم الحاجة إلى ذلك ، وفى حين كان الرمزيون يستمدون مادتهم من ماض حى ، فإن المجددين يقتصرون على الحاضر الراهن واللحظة العابرة . وإن كان الرمزيون يفضلون أشكالا مألوفة من النظم ، فإن المجددين يميلون إلى تحرير الشعر من قواعده وتغيير أوزانه وفق أمزجتهم . وبينما أعرض الرمزيون عن طباع وموضوعات كثيرة ظناً منهم أنها لاتتفق وجلال الشعر ، فإن المجددين انطلقوا فى العالم بحثاً عن شتى الموضوعات ولم يحجموا عن تناول الطباع المتنافرة أو الحادة . بينما رام الرمزيون على حد تعبير باتر *Pater* ، الارتقاء بشعرهم إلى « حالة موسيقية » وجعلوا الموسيقى نموذجاً فى تدبيرهم للألفاظ ، فإن المجددين يعتمدون اعتماداً أكبر على التصوير ، فرفعوا الصورة البصرية إلى المرتبة التى كان يحتلها الرمز الذى يوحى بالمعانى . وبينما كان

الرمزيون تستهويهم الموضوعات الجليلة العميقة ، فإن المجددين يقنعون بلحظات النشوة الخاصة . إن التباين عظيم بين الأسلوبين والنظرتين . لقد لاقى موقف الرمزية نقيضه فى مذهب التجديد ، وهكذا انتقل عصرنا من نوع من الشعر إلى نوع آخر يعارضه لاعتبارات كثيرة تمام المعارضة .

وقد اكتسح المذهب التجديدى أوربا — شأن الرمزية فى إبانها — وألهم شعراء مرموقين فى أغلب الدول الأوربية . وإذا كانت ألمانيا أو النمسا لم تنجبا شاعراً من الطراز الجديد يضارع جيورج *George* ورلكا *Rilke* فقد يرجع ذلك إلى أن حركة الشعر لم تكن متصلة فى البلاد الألمانية ، وإلى أنه قد قدر لصوت الشعر أن يخفت فى معمعة الصخب النازى . وأما إيطاليا التى لم تنجب أى شاعر رمزى بارز والتى يبدو أن بلاغة دانونزيو *d'Annunzio* كانت ترهقها ، فقد دبت فيها الحياة من جديد تحت تأثير المجددين ، ومع أن أول صوت ارتفع فى إيطاليا كان البيان الركيك الذى أعلن فيه مارينتى *Marinetti* عام ١٩٠١ ما يسمى بمذهب المستقبل *Futurism* ، فقد ازدهر فيها فن رقيق لطيف كان رائده أنجاريتى *Ungaretti* ، وموتتالى *Montale* أبرز المشتغلين به . وبالرغم من هذا الفارق الطفيف بين ميدانى انتشار المذهبين ، أصبح المذهب التجديدى ، كالرمزية ، حركة أوربية ، وغدا له أتباع بارزون فى أغلب البلاد ، وإذا كان ت س . . إليوت *T. S. Eliot* رائد الحركة فى انجلترا من أصل أمريكى ، فإن لها بطلة قومية هى إديث سيتول *Edith Sitwel* ، وفى فرنسا قاد پول إيلوار *Paul Eluard* جماعة من الشعراء اللامعين المتحمسين ، وفى روسيا لم يكن هناك ما يضارع موهبة مايا كوفسكى *Mayakovsky* الثائرة إلا قوة پاسترناك *Pasternak* المركزة . وبرزت فى إسبانيا مدرسة ممتازة من الشعراء حوالى عام ١٩٢٠ ، كان أعظمهم لوركا *Lorca* وألبرتى *Alberti* ، ووجدت اليونان صوتاً جديداً فى جورج سيفيريس *George Seferis* ، ولم ينقطع سيل المريدين وراء هؤلاء الرواد اللامعين ، ومن بين أولئك المريدين من تركوا أثراً ملحوظاً واحتلوا مكانة فى هذه الحركة . وليس هناك شك فى أن النزعة الحديثة عبرت عن حاجة محققة عميقة وهامة فى الوعى المعاصر . ويمكننا أن نتساءل عن مدى نجاحها ، وعما يحتمل دوامه مما حققته هذه الحركة .

كان أول ما اهتم به الرمزيون أن بذلوا جهدا كبيراً لجعل لغة الشعر نقية دقيقة . وكان من طبيعة موضوعات الرمزيين أن بدا فى شعرهم ميل نحو الإبهام . ولم يكن من هذا بد بحكم ما تناوله فهم من مجردات عالية . ولكن الفن الجديد الذى تجنب مثل

هذه المجردات كان يهدف إلى دقة أعظم ، وإلى نوع جديد من التأثير . وجد المجددون معجمهم فى لغة الحديث اليوميـة ؛ وهم باختيارهم الدقيق منها واستخدامهم الحاذق لها قد أكسبوا الشعر نضرة وحيوية جديدتين ، وكأنهم فى هذا على وفاق سعيد مع عامة الناس ويتولون التعبير عن أفكارهم فى صورة رقيقة مستمدة من كلماتهم . وهاك مثلا بعض سطور كتبها إيلوار عن بطل من أبطال المقاومة الفرنسية . إنها تقرير بسيط عن واقعة مكتوب بأعم الكلمات وأشيعها :

La nuit qui précéda sa mort
Fut la plus courte de sa vie
L'idée qui'il existait encore
Lui brûlait le sang aux poignets
Le poids de son corps l'écœurait
Sa force le faisait gémir
C'est tout au fond de cette horreur
Qu'il a commencé à sourire
Il n'avait pas UN camarade
Mais des millions et des millions
Pour le venger il le savait
Et le jour se leva pour lui.[1]

إن بصيرة نفاذة هى التى تنتقى هنا الألفاظ من لغة الحديث الحية ، ويقوم النغم كله على استخدام أبسط الكلمات الممكنة ، مخلفاً أثراً نضراً نقياً ، ولا نجد هنا أثراً للإبهام وعدم الدقة ، وإنما تؤدى كل كلمة أقصى مفعولها .

إن العودة إلى لغـة الحديث العادى معناها أن المجددين يستخدمون الـكثير من

---

(١) كانت الليلة التى سبقت مماته
أقصر ليالى حياته
إن التفـكير فى أنه لا يزال موجودا
كان يجعل دماءه تغلى فى قبضتيه
أضجره ثقل جسده
فتأوه من قوته
وفى غمرة هذا الفزع
أخـذ يبتسم
فلم يكن له رفيق واحد
بل ملايين وملايين من الرفاق
يعلم أنهم آخذون بثأره
ثم أشرق عليه النهار

الألفاظ التى كان الرمزيون يميلون إلى تجنبها ، الأمر الذى أكسب عبارة المجددين مزيدا من التنوع ، ولما لم يكن من شأنهم أن يحتفظوا بأسلوب واحد عال للتعبير ، وإنما يتناولون الأشياء كما يرونها ويشعرون بها بالضبط ، فقد توسعوا إلى أقصى حد فى استخدام أى لفظ يلائم غرضهم ولو كان دارجا . ونراهم فى أفضل شعرهم يوفقون إلى إنتاج قريب إلى النفس قوى التأثير فى الوقت نفسه ، كما تبين هذه السطور من قصيدة النفس الصغيرة *Animula* لإيليوت *Eliot* :

Issues from the hand of God the simple soul,
Irresolute and selfish, misshapen, lame,
Unable to fare forward or retreat,
Fearing the warm reality of the offered good,
Denying the importunity of the blood,
Shadow of its own shadow, spectre in its own gloom,
Leaving disordered papers in a dusty room,
Living first in the silence after the viaticum.(1)

إن هذه الأبيات أكثر تعقيداً واستخداما للاستعارة من الأبيات التى اقتبسناها من إيلوار ؛ ولـكنها تصور كذلك مقدرة المجددين على انتقاء الألفاظ العادية وإعطائها ذوقا وتميزا جديدين . إنهم يستخدمون هذه الألفاظ بدقة ، ولـكنها ليست دقة المنطق أو الفقيه ، وإنما دقة الشاعر التى تعكس بالضبط مايشعر به وتجعله واضحا بالقدر الذى تسمح به الألفاظ .

وهناك نجاح آخر للمجددين يتمثل فى تنميتهم صنعة للتعبير عن كثير من الحالات النفسية الـكامنة التى كانت تستعصى على فن الرمزيين المحلق . ويستمد هذا الشعر الـكثير من التأمل الذاتى ومعرفة النفس ويصر على أن كل عنصر فى تجربة يمكن تصورها له أهميته ويستحق التسجيل . وترى هذه الحركة أنه مهما يكن من غرابة فى حالة نفسية ما

(١) تنطلق النفس البسيطة من يد الله
إنها مترددة ، أنانية ، شوهاء ، عرجاء
عاجزة عن أن تتقدم أو تتراجع
هائبة ما للخير الموهوب من حقيقة دافئة
منكرة رغبة الدم الملحة
فهى ظل لظلها ، وهى شبح فى ظلمتها الـكئيبة
مخلفة أوراقا غير مرتبة فى غرفة غبراء
وفى السكون تبدأ حياتها بعد تزودها بقربان المائتين .

فلا يجوز لنا أن نلفق وصفنا لها بغية أن نجعلها تتفق وما ينبغى أن تكون عليه فى ظننا . والواجب الأول هو الصدق ، الذى يجب على الشاعر أن يعبر عنه بطريقة شعرية ، مضفياً عليه الظلال والمعانى المرتبطة التى يلمسها بنفسه فى حالة ما . وقد يؤدى هذا بطبيعة الحال إلى تعقيدات كبيرة تعتبر مسئولة إلى حد كبير عما يشتهر به الشعر الحديث من غموض . حقاً ، إن هذه الصنعة فى يد أى شاعر غير مجيد لها من المساوىء أكثر مما لها من المزايا ، إذ قد نفشل تمام الفشل فى الاستجابة لما يقال لمجرد أنه ليس لدينا أية فكرة عما هو مقصود . أما إذا كانت هذه الصنعة أداة فى يد شاعر يعرف كل ما يريد قوله وكيف يستخدم تلك الصنعة الجديدة فى التعبير ، فإنها تضفى على الشعر متعة دقيقة غنية ، إذ يسرى فى كل عنصر إلهام الشاعر الخاص وشخصيته ، ولكل عنصر فردية غير عادية خاصة به . ومن الصعب أن نتصور شاعراً قبل هذا القرن يجرؤ على الإفصاح عن مشاعره بعناية وعلى نحو غير عادى فى نفس الوقت كما يفعل لوركا فى الأبيات الآتية :

Me he perdido muchas veces por el mar,
con el oido lleno de flores recién cortadas,
con la lengua lleno de amor y de agonia.
Me he perdido muchas veces por el mar
como me pierdo en el corazòn de algunos ninos,[1]

إن جمع لوركا الألفاظ والمعانى على هذا النحو الجرىء يعكس بدقة ما يشعر به ، ويتعذر ذلك إلا بوساطة التعبير المباشر الذى تمتاز به الصناعة الحديثة للشعر . وللمجددين أن يفخروا لتوسيعهم آفاق الشعر بالكشف عن كثير من جوانب التجربة الغامضة ، ولابتكارهم وسيلة للتعبير عنها بصورة حية دراماتية .

وقد أدت عمليات استكشاف النفس هذه إلى تنمية عظيمة للصور البصرية . ولما وجد المجددون أن الألفاظ المجردة عاجزة عن تأدية الدلالة التامة للحالات النفسية غير المألوفة ، لجأوا إلى الصور التى تخلق جواً ، والتى توحى بجوهر الموضوع . وإن ما أدته الرموز فى التعبير عن العالم غير المنظور لدى الرمزيين تؤديه الآن الصور فى التعبير عن

---

(١) ضللت فى البحر مرات كثيرة
مملوء السمع بزهور حديث قطافها .
واللسان مملوء بالحب والحسرة
ضللت فى البحر مرات كثيرة
كما أضل فى قلوب بعض الأطفال .

العالم المنظور عند المجددين . وهذه الصور أكثر من أن تكون مجرد استعارات ؛ فلها من القوة والإشعاع ما يجعلها تستحوز على انتباهنا وتنقل لنا ما لموقف معين من طابع وما يحيط به من جو . وهناك من الشعراء المتمكنين من هذا الفن ، مثل لوركا وباسترناك ، من لهم القدرة على إبداع قصائد ، تكاد تكون كاملة ، من مجموعة من الصور التى تبدو غير مترابطة ، وإن كانت تحقق تأثيراً متكاملا وذلك لارتباطها بالموضوع الأساسى . وكثيراً ما يهيء اختيار صورة غير متوقعة وملائمة تمام اللاءمة جوا يبلغ من الحيوية ما يجعلنا نستجيب لها فى الحال وندرك المراد منها . ويقدم الشاعر الصورة فى الغالب دون شرح ، وعليها وحدها أن تؤدى المقصود منها ، إذ أن الشرح فى عبارات مجردة قد يفسد الطابع الخاص بالموقف الذى هو مصدره . وتستدعى مثل هذه الصورة فيضا دافقاً من الخواطر ، وهى تبين كيف أن حالة واحدة يمكن أن ترتبط بعدد كبير من الحالات الأخرى وتتضمن قدراً من التجارب لا حصر له . إن الصورة تحدد الموضوع فى نقطة معينة ولكنها فى نفس الوقت تشع ضياءاً حولها .

ولن نتبين مدى صعوبة هذا الفن ومبلغ تأثيره إلا إذا أوردنا أمثلة منه ولنبدأ ببضعة أبيات من قصيدة لإديث سيتول *Edith Sitwell* عن القنبلة الذرية . وليس هناك من موضوع يمكن أن يكون أكثر شيوعا من هذا الموضوع ، ومن ثم فهو يتطلب جهداً كبيراً للارتفاع به عما يحيط به من ابتذال . فعلى الشاعر أن يبدع شيئا جديدا كل الجدة رآه بعاطفته وبصره . ويهدف المجددون إلى أن تكون القصيدة مطابقة لفكرة الشاعر المبدعة وإلى أن تتضمن كل ما يراه فيها . وهكذا تبدأ إديث سيتول :

Under great yellow flags and banners of the ancient cold
Began the huge migrations
From some primaeval disaster in the heart of man.
There were great oscillations
Of temperature... You knew there had once been warmth;
But the cold is the highest mathematical idea... the Cold is Zero,
The Nothing from which arose
All being and all variation ... It is the sound too high
for our hearing; the Point that flows
Till it becomes the line of Time ... an endless positing
Of Nothing, of the Ideal that tries to burgeon
Into Reality through multiplying, Then Time froze
To immobility and changed to Space.
Black flags among the ice, blue rays

And the purple perfume of the polar sun
Freezing the bone to sapphire and to Zircon —
These were our days.[1]

إن الصورة المركزية هنا هي التي تحدد النغم الذي يسود المقطوعة كلها ، ثم تتطور هذه الصورة وتستكمل . إن قلب الإنسان في زمن القنبلة الذرية قد دخل عصراً جليدياً اختفت فيه كل حرارة ونمو وحركة . وبعد أن تعرض إديث سيتول صورة تلك البرودة الرهيبة ، تمضي فتكشف عن مضموناتها ونتائجها . ويشبه هذا التجمد للقلب شيئاً ما يأتي من ماض سحيق وحشي من حالة مجردة لا معنى فيها للمقياس والحركة لأن كل المعايير قد حطمت . إن القلب الجليدي يرتبط أولا بالأعلام الصفراء رمزا للوباء ، ثم بالأعلام السود رمزاً للموت . ويقوي ذلك الإحساس بالسكون اللا إنساني الشاحب صور مستمدة من مواد معدنية هي ضدومانع للحم والدم ، ومن حسابات رياضية مخالفة للمعقول يضيع فيها كل نظام للأعداد في معاني السلب واللا تناهي ، وهذه الصور ، وإن كانت متباينة ، إلا أنها مرتبطة بتجربة واحدة ، وتعكس أوجهها المختلفة وتشرق عليها . وإذا لم نتبين ، في بادئ الأمر ، القوام العقلي الذي يسند هذه الصور ، فهذا لا يعني أنه غير موجود . إنه على العكس موجود وجوداً قوياً ويكشف عن نفسه خلال الصورة التي تفي بكل مايلزم لجعل التأثير قوياً بل دقيقاً .

---

(١) تحت أعلام البرد العتيق الصفر الكبار وبنوده
بدأت الهجرات الهائلة
من كارثة حدثت في سالف الزمن القديم في قلب الإنسان
اضطرب ميزان الحرارة لتغيراتها الهائلة الكبيرة
وقد علمت أنه كان ثمة دفء في وقت من الأوقات
ولكن البرد هو أعلى معاني الرياضيات ... لأن البرد صفر
هو اللاشيء الذي نشأ عنه
كل وجود وكل تغير ... هو الصوت الذي يعلو علوا كبيرا
فلا ندركه بالسمع وهو النقطة التي تفيض
حتى تصير خط الزمان وهو وضع لا نهاية له
للاشيء أي للمثل الأعلى الذي يسري
إلى الوجود متخذا صورا كثيرة . ثم استحال برد الزمان
جليدا وانقلب مكانا
أعلام سود بين الجليد والأشعة الزرقاء
وعطر الشمس القطبية القرمزي
تحيل العظام جليدا من ياقوت وزرقون
تلك كانت أيامنا .

ومع ما عليه هذه الصناعة من مستوى عقلى رفيع ، وبالرغم مما تتطلبه منا من مجهود كبير لفهمها ، فإنها تنبض بالمشاعر وتثير انفعالات قوية . وتبين قصيدة « إنسان هذا العصر» « *Uomo del mio tempo* » التى كتبها الشاعر الإيطالى سلفاتورى كواسيمودو *Salvatore Quasimodo* ، خلال الحرب الأخيرة كيف يمكن لهذه الصناعة أن تخاطب القلب مباشرة :

Sei ancora quello della pietra e della fionda,
uomo del mio tempo. Eri nella carlinga,
con le ali maligne, le meridiane di morte,
— t'ho visto - dentro il carro di fuoco, alle forche,
alle ruote di tortura. T'ho visto; eri tu,
con la tua scienza esatta persuasa allo sterminio,
senza amore, senza Cristo, Hai ucciso ancora,
come sempre, come uccisero i padri, come uccisero
gli animali che li videro per la prima volta.
E questo sangue odora come al giorno
quando il fratello disse all' altro fratello:
'Andiamo ai campi', E quell' eco fredda, tenace,
è giunta fino a te, dentro la tua giornata.
Dimenticate, o figli, le nuvole di sangue
salite dalla terra, dimenticate i padri:
le loro tombe affondano nella cenere,
gli uccelli neri, il vento, coprono il loro cuore, (١)

---

(١) ما زلت رجل الحجر والمقلاع
يا إنسان عصرى . كنت فى مكان القيادة فى الطائرة
ذات الأجنحة المؤذية فى ظهيرة الموت
رأيتك فى عربة النار وعند المشانق
وعند عجلات التعذيب . رأيتك ، وكنت أنت
بعلمك الدقيق المتجه إلى التدمير
بدون حب وبدون مسيح . لقد قتلت مرة أخرى
كما كان الأمر على الدوام ، كما قتل آباؤك وكما قتلوا
الحيوانات إذ رأوها لأول مرة .
وتفوح رائحة هذا الدم كما فاحت يوم
قال الأخ لأخيه :
«لنذهب إلى الحقول» وهذا الصدى البارد الذى لا يزول
وصل إليك فى يومك الذى أنت فيه
أيها الأبناء انسوا سحب الدم =

إن الفكرة المركزية وهى أن الإنسان متعطش إلى الدم دائماً ، يعبر عنها الشاعر بجرأة فى البداية . لا يزال الإنسان الآن كما كان فى العصر الحجرى . ولكن هذه الفكرة تتطور عن طريق الصور المستمدة من غرفة التعذيب وإهلاك الحيوانات الأولى ، وقتل قابيل لهابيل . وحول هذا السياق تنسج صور أخرى تجعل كل مثال أكثر بروزاً . إن عادة إهدار الدم تشبه صوتاً يطن فى آذاننا أو سحباً من الدم تنبثق من الأرض ، بينما الدعوة إلى التخلى عن الوسائل القديمة الآثمة تنتهى بنداء ضد هذه الذبحة العقيمة ، وتختفى كما انطوى أسلافنا فى نسيان مشين . فحول الفكرة المركزية يجمع كواسيمودو ، كما تفعل إديث سيتول عدة صور ، ويبين كلاهما كيف أن هذه الطريقة تزيد فى غنى الموضوع الذى مسهما فى صميم وجودهما مسا عميقاً .

وإزاء هذه الأمثلة لا يمكننا أن ننكر أن المجددين قد أبدعوا شعراً قويا يعبر عن مشاعر خاصة ، قادراً على تناول أية أزمة أو كارثة . إن هجر نظرة الرمزيين وأسلوبهم قد مكن بعض الشعراء من النظم بطريقة جديدة مباشرة ، فجاء أروع ما أبدعه المجددون خلال الثلاثين سنة الأخيرة أوربياً وعالمياً على السواء ، معاصرا فى أسلوبه ولا زمانياً فى دعوته . فقوته تكمن فى صدقه ، ولكن ما كان لهذا الشعر أن يبلغ هذه الدرجة من القوة لو لم تستخدم فى أدائه صناعة تتيح له أن ينقل بصدق ما يراه الشاعر وما يصبغ به هذه الرؤية من ألوان فكره وإحساسه . وإذا كان الرمزيون قد علقوا أهمية كبرى على حماية النفس من تأثير العامة ، فإن المجددين يرون أن النفس ضرورية للشعر ما دام الجوهرى فى الأمر هو ما يشعر به الشاعر ويراه فى لحظات إبداعه . ولقد ذهب المجددون إلى أبعد مما ذهب إليه الرمزيون فى رفضهم رد التجربة الفردية إلى تجارب مشتركة . فيؤكد الشاعر الحديث بصورة أقوى رغبته فى أن يعبر عن نفسه ويذكر ما يحسه حقاً دون أن يلجأ إلى التوفيق بين نفسه وما قد يكون متوقعا منه أو مطلوبا . ولا يمكننا أن نشك فيما يتيحه هذا الوضع للشعر من مزايا . فإنه إلى حد كبير سبب فى تركيز قوة شديدة فى شعر البرتى وإيلوار ، وفى فتح مجالات حسية جديدة استخدمها لوركا وباسترناك . ولكنه يثير فى نفس الوقت مشاكل كبيرة ويقيم عقبات جديدة أمام مهمة لها ما يكفيها من صعوباتها . إن ما حققه المجددون رائع حقاً . ولكن على الشعر الآن أن يؤدى ثمن هذا الكسب .

= الصاعدة من الأرض . انسوا آباءكم

ان قبورهم تغوص فى الرماد

وقلوبهم تغطيها الطيور السود والريح .

وبالرغم من عظمة هذا الإنتاج وبما حققه من توسيع فى آفاق الشعر ، فعسير أن يخفى علينا أنه خلال الخمس عشرة سنة الأخيرة أو نحو ذلك قد اختل فيه شيء ما، أو ألا نتبين الوهن الذى طرأ على قوة دفع المذهب التجديدى بفعل ما أقامه فى طريقه من عقبات — فكان العقد الثالث من القرن العشرين فترة نشاط خلاق عظيم فى كل أوربا ، وربما كان العقد الرابع أقل حياة ، ولكن ظهرت فيه أسماء جديدة ، كما أحرزت انتصارات جديدة ، غير أن الإنتاج الشعرى فى العقد الخامس يكشف عن تدهور حاد فى الكيف. حقاً لقد كانت هذه فترة حرب وسلام مضطرب ، ولكن الحرب ليست بالضرورة عقبة فى طريق الشعر ، والحرب العالمية الأولى خير مثال لذلك ، كما أن الموقف قد تدهور منذ عام ١٩٤٥ ، ولم تجد هواجس سلم قلق من يعبر عنها فى شدتها إلا نفرا قليلا من الشعراء ، ويبدو أن أكثر ما كتب ينقصه الإيمان والعاطفة ولا يعدو أن يكون تطبيقاً لأسلوب بلغ من الصعوبة حدا أصبح الشاعر معه لا يطلب أكثر من القدرة على ممارسته بمهارة . ولكن ما زال هناك شعراء مجيدون ، من بينهم من هم حديثو السن ، وإن كانت تنقصهم الموضوعات الهامة شوارق الإلهام والانطلاق والقوة التى يحتاج إليها عالم دمرته الكوارث ويملؤه الخوف من مصير أسوأ من حاضره .

ويمكن تفسير هذا التدهور إلى حد ما بعلل خارجية لا يكاد أن يكون لها علاقة بالموضوع . فحركة الشعر العظيمة فى إسبانيا توقفت فجأة بقيام الحرب الأهلية عام ١٩٣٦ حين أعدم لوركا فى خندق رميا بالرصاص ، ومات هرناندز *Hernandez* فى السجن ، وماتشادو *Machado* فى معسكر للاجئين ، بينما آثر كل شاعر جدير بهذا الاسم أن يعيش فى المنفى ، وبما تبع ذلك حتما من تناقص فى الإنتاج وتدهور فى قوة الشعر ، إذ أنه كلما بعد الشاعر عن وطنه ولغته القومية فإن فنه يعانى السغبة ويموت . وتشبه نكبة إسبانيا محنة روسيا . فبعد عام ١٩١٧ ، بدا أن الشعر الروسى يتألق . فقد أطلقت الثورة طاقات جديدة وألهمت آمالا حارة . غير أن السلطة السياسية بدأت تهيمن شيئاً فشيئاً وبلا رحمة على الإنتاج الشعرى فقضت بهذا عليه . ويمكننا أن نتبين من إعدام جوميلوف *Goumilov* رميا بالرصاص عام ١٩٢١ ، ومن انتحار إزنين *Esenin* عام ١٩٢٥ ومايا كوفسكى *Mayakovsky* عام ١٩٣٠ ، ومن اختفاء ماندلستام *Mandelstam* عام ١٩٣٧ ، يمكننا أن نتبين من كل ما ألحقه هذا الوضع بالشعر من أذى . فلم تقض الثورة على كل من يحتمل خروجه عليها فحسب ، بل لقد التهمت مايا كوفسكى أكثر دعاتها تحمساً . نعم إن بعض الشعراء المجيدين لا يزالون أحياء ، غير أنه لا يسمح لأفضلهم

بالنشر . أما ما ينشر فهو ما تجيزه السلطات ، وهـذا يعنى أن على الشعراء أن يتناولوا موضوعات عامة فى أسلوب سطحى بال — وهوأمر يشبه فى عبثه أن يعهد إلى ت . س . إليوت بكتابة قصيدة عن مهرجانات بريطانيا بأسلوب العصر الفيكتورى المتأخر . وقد تكون هذه المحاولة لتوجيه الشعر مضحكة إن لم تكن محزنة . وهذا يعنى فى الواقع أن شاعراً من أعظم الشعراء الأحياء ، وهو بوريس پاسترناك *Boris Pasternak* قد قضى عليه بالصمت ، وأن ما نشر من إنتاج شعرى ضخم فى الاتحاد السوفيتى يكاد لا تكون له قيمة بالمرة .

قد تفسر السياسة علة اختفاء الشعر فى إسبانيا وروسيا ، ولكنها لا تفسر سبب الوهن المتزايد الذى أصاب الشعر فى البلدان الأخرى . حقيقة إن الجيل الأكبر سناً ما زال مثالا رائعاً فى انجلترا وفرنسا وإيطاليا ، ولكن هؤلاء الشعراء هم ، بالرغم من ذلك ، الجيل الأكبر ، وقد آن لآخرين أن يكونوا على استعداد ليخلفوهم . وليس مما يجانب الصواب أن نشير إلى ما للجيل الأصغر من مواهب ملحوظة . إلا أننا نجد فى انجلترا أن دايلان توماس *Dylan Thomas* ، بالرغم من قوة نزعته الديونيسية عاجز عن تخطى ذكريات الطفولة ، وأن دافيد جاسكوين *David Gascoyne* أسير رؤى رمزية يستعصى التعبير عنها بالألفاظ . كما يبدو أن نشاط الشعر وحيويته فى فرنسا اللتين ألهبتهما حركة المقـاومة ، قد بدآ ينحسران . فبالرغم مما لبيير إيمانويل *Pierre Emmanuel* من موهبة ملحوظة فى التعبير ذى التأثير القوى فإنه لا يباريه فى هذا المضمار سوى قلة . وفى إيطاليا كذلك لما يجد الشعراء المتأخرون معلما حقيقيا أو منهجاملائما تمام الملاءمة . قد يكون العصر مناوئاً للشعر وغير مشجع للشباب على صنعه ، ولكن ليس هناك أى داع للظن بأن الرأى العام يبدى عدم اهتمام كذلك الذى ساد الفترة بين ١٨٩٥و١٩١٤ ،عندما وضعت الأسس لشعر عظيم حقا . والاحتمال الأكبر هو أن التدهور الحالى للشعر يرجع إلى ممارسته وأساليبه . فى محاولة الشاعر أن ينقل جماع ماتتضمنه مشاعره فى لحظة ما ، نقلا دقيقا كل الدقة ، يواجه أخطاراً جدية . وفى إمعان الشاعر الفكر فى موقف ما وفى رغبته الخالصة فى أن لا يقصى أى شىء هام ، وفى أن ينقل حالة شديدة التعقيد ، يعوق حركاته ويفقد انطلاقه الحر الذى لابد منه لبلوغ أعلى مراتب النجاح . ويبدو أن كثيرين من الشعراء المجددين قدوقعوا فى شرك دائرة سحرية حيث يبذلون الحب ويعتصرون نفوسهم ، ولكنهم لا يستطيعون الفرار منها . إنهم يملكون الموهبة والتجربة والصناعة ، ولكنهم محرومون فى النهاية من الاندفاع . وهم يلاحظنهم أنفسهم بدقة بالغة يحولون دون أن تؤدى ملكاتهم مهمتها ويفشلون فى

الإفلات من الإلهام الحى إلى الإمكانيات الجديدة التى يمكنهم أن يحققوها إذا قللوا من تمسكهم بأن يكونوا مدققين ومهتمين بأنفسهم . ولـكن أ كبر المجددين لم يعانوا من هذا النقص . لقد كان بوسعهم أن يربطوا بين ما يستحق الإعجاب من وحى النفس وانطلاق أغان لا تحتبس . ولـكن يبـدو أن الـكثيرين منهم توقفوا عند منابع إبداعهم ، ولم يكن فى استطاعتهم الخروج منها إلا ببطء وجهد وبحركة ممعنة فى الانتباه والحذر . ولقد أصبح شعر المجددين فى الوقت الحاضر أسير غاياته الطيبة وصنعته التى ابتكرها لتحقيق هذه الغايات .

ما الحل ؟ وهل هنـاك فرصة لأن نجد حلا ؟ قد نظن أولا أن الأزمة ينبغى أن يسمح لها بأن تقطع شوطها حتى يأتى رد فعل يشجع شعرا أ كثر تفتحا وأقل خصوصية وتدقيقا . وفى هذا كثير من الحق . ولن يتخلى المجددون عن مذهبهم التجديدى بكل ما يدركونه من معانيه ، حتى يؤمنوا أنهم وجدوا ما هو أفضل منه . غير أن حقيقة المشكلة أصبحت على الأقل واضحة وهى أن يحتفظ أسلوب المجددين بإشراقه وصرامته وأن يسترد مع ذلك شيئا يبدو كأنه فقده ، أعنى « الانطلاق والصعود والنشيد والخلق »

أليس بوسع شعرائنا أن ينطلقوا ؟ أليس بوسعهم أن يستجيبوا للحوادث على نحو أقل حذراً وتعقيداً . وأن يفصحوا عن أول ما يرد على أذهانهم ، على أن يعودوا فيهذبوه ويصححوه على نحو ما اعتاده المجيدون من الشعراء ؟ أليس فى مقدورهم أن يتكيفوا بدرجة أ كبر إلى حد ما مع تجربة الناس العامة دون أن يفقدوا فى ذلك شيئا من صدقهم وإخلاصهم ؟ إن تعقيد الشعر التجديدى والتكلف فيه كاد أن يؤدى بروح الغناء ، ومع ذلك فإن الغناء ما برح ضروريا كما كان دائما ، وهو بالتأ كيد لم يصر غريبا بالنسبة إلى الإنسان العصرى . ويبدو كأن الوقت قد حان ليمتزج الاتجاه الرمزى بما يعارضه من الاتجاه التجديدى ليخرج منهما شعر مركب ذو نغم رئيسى ، له قوة اندفاع المذهب الرمزى وصدق المذهب التجديدى ومافيه من ألفة حميمة ، يجمع بين الشعور بعظمة الحياة ومعرفة حقيقية بماهيتها ، ويقدر على كشف ما وراء الحياة من أسرار والعلاقة بين كل منهما والآخر ، ويتناول موضوعات شاملة ويعرضها فى صور حية معينة . ويستخدم كل أنواع الإيقاع واللحن سواء فى القصائد الفخمة أو فى اختلافات لغة الحديث اليومى المعقدة ، إن للمجددين فضلا كبيرا على الشعر ، ولـكن الوقت قد حان لأن توجه جهودهم نحو غرض جديد أى نحو التعبير الحى الصادق عن حظ الإنسان ومصيره والمشا كل العظيمة التى تواجهه . ربما يحقق ذلك شاعر عظيم يظهر فى المستقبل ، وربما يكون بالفعل منكبا على عمله .

الحرية والسلطة

بقلم: كارل ياسبرز (١)

فى القرن التاسع عشر انتهى الكفاح فى أوربا ضد السلطات التى يرجع عهدها إلى العصور الوسطى بمنح كل فرد قدرا من الحرية ربما لم يسبق له مثيل فى التاريخ .

ونجم عن ذلك فيما يظهر أن كثيرين من الناس لم يدركوا ما يصنعون بالحرية التى ظفروا بها . فهل كان ماوجدوه هو الحرية الصحيحة ؟ يبدو أن معنى هذه الهبة الثمينة قد ضاع فى أجزاء عديدة من أوربا ، كأن ما تكبدته الأجيال السابقة ثمناً لانتصار الحرية قد ألقى به فى زاوية من النسيان . والحرية ذاتها قد انحرفت وصارت أقرب إلى الهوى والتحكم . وإذن فلم يعد هنالك موجب لأن نتساءل عن الكيفية التى نقود بها الكفاح ضد السلطة ، وإنما الذى يجب أن نتساءل عنه هو كيفية الاهتداء إلى مصدر سلطة تكون صحيحة فعالة .

ولكن إرجاع سلطة مفقودة هو أشبه بإنشاء مناظر للمسرح لا يعتقد أحد بصدقها. وقد أدت هذه الظروف إلى وقوع حادث شنيع ، إذ أخذ بعض الرجال والأحزاب على عاتقهم فى بعض الدول الأوربية إنهاء فوضى العصر بإقامة حكومة ذات سلطة جامعة *Totalitaire* فهدموا المنظر المسرحى وبنوا سلطتهم الجديدة على أساس من الطغيان الغاشم الذى نفذ إلى كل بيت وكل ركن وامتد نفوذه حتى إلى الحياة الروحية فأصابها بالشلل . كما أنهم نفذوا دون تردد أو مبالاة خطة شاملة لإعادة تنظيم المجتمع من جديد . وأعلنوا أن هذا الطغيان هو الحرية التى ظفروا بها أخير للمجتمع . وهكذا حل الإرهاب محل السلطة .

وفى غمرة الحدث الجديد ذهلت الجموع فلم تدرك أنها فقدت بهذه الضربة المفاجئة حريتها فقداناً تاما ، وبدا أمرا طبيعيا لهذه الجموع — نظرا لضعف إيمانها ولحاجتها الملحة لإنسان تؤلهه وتطيعه — أن تلقى بنفسها فى أحضان العبودية ظنا منها أن هذا

---

(١) *Karl Jaspers : Freedom and Authority* .

هو التحرر . فعاشت غافلة سعيدة بطاعتها العمياء ، بل انغمست أيضا فى شهوة العنف الذى مارسته إما مكتوية به أو معذبة به الغير .

ولقد كان فقدان الحرية والسلطة الحقيقيتين مقتصرا على مناطق لما تزل محدودة إلا أنه غـدا اليوم مشكلة يجب علينا جميعا مواجهتها . لقد شعرت البلايين من الناس على سطح الأرض بارتفاع شأنهم وتزايد أهميتهم فكان لزاما على المستقبل أن يواجه ذلك السؤال الجوهرى وهو : كيف يمكن إنقاذ الحرية ؟ أما اليوم فيجب وضع هذا السؤال فى الصيغة التالية : كيف يمكن حماية الحرية من العنف والإرهاب عن طريق سلطة حقيقية ؟

فبينما كان الناس يطالبون فى الأزمنة السابقة بحقهم فى الحرية ضد سلطة غاشمة نجد المسئولين اليوم يتوسلون بالسلطة ضد سوء استعمال الحرية . فلم يعودوا يتحدثون عن السلطة والحرية بنفس الاعتداد الذى كان شأنهم فيما مضى ، وإنما صاروا يذكرونها وهم قلقون . ومن أجل ذلك نهتم نحن بالكشف عن المعنى المحدد للعلاقة بين السلطة والحرية .

ولـكنا نعلم مقدار العبث فى الاكتفاء بإقامة معدات المسرح وحدها بينما تعوزنا التمثيلية ؟ فما الذى فى وسعنا عمله ؟

وموضوع مقالنا تفسير العـلاقة بين السلطة والحرية من وجهة النظر الفلسفية . وسنتمكن عندما تتضح لنا المشكلة من إدراك المعنى الحقيقى لهذا السؤال الماثل أمامنا . ما الذى فى وسعنا عمله ؟

لقد جرت العادة بتحليل معانى الحرية والسلطة من وجهتى النظر الاجتماعية والنفسانية . فمثلا نجد ماكس فيبر *(Max Weber)* يتكلم عن ثلاثة أنواع من السلطة: السلطة القانونية ، وهى تستند استنادا عقليا إلى الاعتقاد بشرعية النظام القائم . والسلطة التقليدية ، وهى تعتمد على الإيمان بقداسة التقاليد التى ما برحت صالحـة . والسلطة الموهوبة *(Charismatique)* ، وهى تقوم على الإيمان بفرد معين لما يمتاز به عن غيره من قداسة وبطولة وخلق . ففى ظل النظام القانونى غـير الشخصى يتولى السلطة العليا من يحدده الترتيب التصاعدى للوظائف. وفى النظام التقليدى نرى أن التقاليد هى التى تفرض الحاكم الذى يمثلها . وفى السلطة الموهوبة يدين الجميع بالولاء لزعيم واحد لأن مايعرضه ويفرضه عليهم يأمر بالموافقة والرضاء .

ويفسر سباستيان فرانك *(Sebastian Franck)* من وجهة النظر فى علم النفس السبب الذى من أجله « يطالب العالم بالبابوية» . ومثل هذه النظم توجد فى شتى الصور وجميع العصور يقيمها رجال تحفزهم الرغبة فى الخضوع والتزام الطاعة لسلطة واحدة وذلك لتقبلهم القهر والقسر .

ثم إن مثل هذه التحليلات الاجتماعية والنفسانية لها قيمتها وإن كانت غير كافية في ذاتها . وإن هذه النماذج المجردة التي يتخيلها علماء الاجتماع تعين على توضيح المعاني . إلا أن المعرفة التي نصل إليها عن طريق مثل هذه الدراسة الموضوعية معرفة قاصرة ، فهي تعجز عن إدراك الحقيقة الجوهرية التي يقصر هذا المنهج عن اكتشافها .

إن تحقيق أي نظام من نظم الحكم التي وصفها فيبر يقوم في كل حالة على الاعتقاد ، كما يسلم بذلك ڤيبر نفسه : من ذلك الاعتقاد بحقيقة تجلبها أصوات الناخبين والأغلبيات ؛ والاعتقاد بصحة التقاليد والعرف ؛ وأخيرا الاعتقاد بالصورة الجديدة للحقيقة التي يدعو إليها الزعيم . وإذن فهذا الاعتقاد هو العنصر الفاصل . ففي حالة قرار الأغلبية يجب الاعتقاد بأن الإنسان بطبعة عاقل وخير ؛ وفي حالة التقاليد يجب الاعتقاد بأن طرازا خاصا من تأويل التاريخ قد قرر نهائيا نظاماً أساسياً للقيم البشرية ينطوي على معنى وقيمة . أما السلطة الموهوبة فتتمثل في إنسان فذ معين . وكل صورة اجتماعية للسلطة تعد دلالة على اعتقاد تقوم عليه . فيمكن أن تضلل الأغلبيات وتقع فريسة لحالات من الجنون يختص بدراستها علم نفس الجماعات . كما يمكن رد التقاليد إلى بلادة عقلية وضيق أفق وموت روحي . وقد لا يعدو الزعيم أن يكون دعياً مهرجاً . فإذا أردنا أن نميز هنا الصواب من الخطأ فعلينا أن ندرك في كل صورة من هذه الصور الاجتماعية مضموناً مستمدا من مصدر يختلف تمام الاختلاف عن المعاني التي يعبر عنها علم الاجتماع وعلم النفس.

فلنحاول إذن أن نحيط في دقة بمعنى السلطة حتى ولو اقتضى الأمر أن نعتمد على مصطلحات علم النفس وعلم الاجتماع :

١ — إن كلمة السلطة *Autorité* ومعناها قد وصلا إلينا عن طريق الفكر الروماني . فكلمة *(Auctor)* اللاتينية تعني الشخص الذي ينشئ شيئا ما ويرعاه وينميه ، وكلمة *(Auctoritas)* تعبر عن قوة الإنشاء والرعاية والتنمية .

ولهذا المعنى وجهتان : إذ عندما ينشىء إنسان شيئا ما فهو يرغب في دوام هذا الشيء وعندما يعمل فهو يرغب أن يكون لعمله قيمة وعند ما يقدم المساعدة فهو يطالب في نفس الوقت ببعض المطالب .

ودعامة السلطة في صورها المختلفة مثل سلطة القانون والوظيفة وسلطة عميد الأسرة *(Pater Familias)* وربة البيت وسلطة المعلم الممتاز أو الطبيب الحاذق تقومها على الدوام صفة لازمة تتجلى فيها وتجعلها مقبولة .

٢ — ماهو أصل هذه الصفة اللازمة ؟ إنها ترتبط حسب روايات التاريخ المتواترة بأساس الأشياء جميعا أى بما يتجاوز التجربة الحسية *(Transcendance)* .

تحيط بنا السلطة بأسسها الأولى على نحو اتصال الماضى بما نحيا فيه من حاضر مخاطبة إيانا بالمجازات والرموز والتراتيب والقوانين والأحكام العقلية . ولذلك يستحيل إدراك السلطة بالعقل وحده . إننا ولدنا فيها وعن طريقها نصل إلى معرفة أنفسنا . وعندما نشعر بحقيقتها نكون قد بدأنا نعيش تحت سطوتها . إنها تواجهنا فى صورتها اللا نهائية ولذلك لا ننفذ إلى ماهيتها . وكلما وضح لنا معنى السلطة كان ذلك دليلا على نضوجنا . فنحن نطيعها فى طفولتنا عندما تبدو لنا فى صورتها البسيطة ثم تظل تنمو معنا دون أن تقف عند حد . ولا تفتأ طول حياتنا تكتسب دلالات أعمق .

وتصل السلطة إلينا من أعماق التاريخ . ومن أعماق التاريخ تغلبنا السلطة على أمرنا حتى فى أقل صورها صرامة ، أى فى صورة التقوى التى لايقع منها ضرر إلا إذا حملت عليه . وقد ذكر يعقوب جريم *Jacob Grimm* فى حديثه عن الاعتقاد بالسلطة العبارة الآتية : إنه إرث فطرى حمله آباؤنا معهم سنين عديدة ثم نقلوه إلينا ونحن بدورنا نحافظ عليه لنورثه أبناءنا . . . وإذا ما حاولنا البحث عن مصدره فإنا نجده قد اختفى فى الماضى السحيق وظل فى الظلام بعيدا عن أعيننا يحجبه بالغموض .

وهكذا نجد أن الوجود الأسمى هو أصل هذه السلطة الشاملة . كما أن قوة السلطة تستند إلى تصور الألوهية وإلى ما ينجم عن هذا التصور أو هذه العقيدة من نتائج عملية شاملة محيطة بكل شىء .

وإن استغلاق التاريخ وتسليمنا بوجود الله ليدعمان السلطة بفضل وعينا بنظام معين نجد فيه مكاننا .

إن المصدر الوحيد للسلطة وجوهرها هو أننا دون أن تكون لنا غاية معينة قبل الشروع فى أى عمل نشعر بأننا مركز الوجود وبأننا مطمئنون فى عالمنا . ومن هذا المركز وحده نحس بأننا موجهون فى كل مانشرع فيه فى العالم وبأن جميع الأهداف الخاصة التى لاتكون ألبتة غايات فى نفسها تستمد اتجاهها منه .

وهكذا نجد أن السلطة الحقيقية ، وهى تأتى من خارج أنفسنا ، تلتقى بأمر داخل أنفسنا يتقبلها ويعتقد فيها .. وتتوقف قيمة هذا العامل الداخلى وصحته على المضمون الوجودى الذى يطابقه .

٣ — يمكننا أن نقول بعبارة أخرى : ليس للحرية معنى إلا من حيث علاقتها بما تخضع له من سلطة . ولا تكون السلطة حقيقية إلا عندما تبين الحرية .

إن التفكير العقلي يجعلنا نفصل بين الحرية والسلطة ، مثلهما مثل حزبين متنافرين يطالب كل منهما بحقه ، ونفكر فى كل منهما دون التفكير فى الآخر . ويحتمل حينئذ أن ينعقد النصر النهائى لأحد الحزبين دون الحزب الآخر : فإما أن تكون الحرية مزدرية للسلطة ومحتقرة لها ، وإما أن تتغلب السلطة على الحرية .

إلا أن بين السلطة والحرية نسبة تضايف وكل منهما أقل صدقا وأقل صفاء وأقل عمقاً بدون الأخرى . ولا تتعارضان إلا عندما تصير الحرية تحكما والسلطة عنفا . وبقدر ماتتسع الهوة بينهما بقدر ماتفقد كلتاهما خواصها الجوهرية . ولن يعرف الفرد منا واجبه إن عاش مستسلما لأهوائه دون سلطة يخضع لها . فالسلطة دون حرية تنزل بالقوة إلى مستوى الإرهاب .

وهكذا نرى أن كل من يصير حراً على الحقيقة هو من يخضع للسلطة وكل من يطيع السلطة الحقيقية يصير حرا . فالحرية تستمد مضمونها الذاتى من السلطة .

٤ — ويبدو مضمون السلطة فى صورة اختصاصات جزئية مختلفة . فمثلا السلطة التى تؤول بمقضى الاختصاص إلى الخبراء الإخصائيين تقوم على ما اكتسبوه من تجربة كل فى دائرة اختصاصه ، لا على ما حصله كل منهم من معرفة موضوعية . ولو أن مثل هذا الاختصاص يشتمل على جميع ما يمكن معرفته وتطبيق هذه المعرفة فإنه لا يمكن أن يكون هو والمعرفة شيئا واحداً . ولكن الفنى البحت لاسلطة له لمجرد كونه فنياً ، كما أن التفوق الفكرى المحض يظهر فى صورة إكراه يصد عن الاطمئنان والثقة .

وترتبط السلطة أيضا بالقوة الحاكمة الحقيقية الفعالة التى تأمر بالطاعة وتحصل عليها . إذن لا شك فى أن السلطة تعتمد على القوة المادية . وعلى كل حال لا يستقيم وضع العنف أساسا للاعتقاد بالسلطة . ويجوز أن تطاع القوة الحاكمة التى ليس فى الإمكان مقاومتها دون أن تحصل بذلك على السلطة .

وعلى العكس من ذلك لا يكون أى عنف إذا قامت السلطة على الاعتقاد . فالسلطة فى صورتها المثالية قوية دون عنف باقية دون قسر ، وكلما زاد القسر ضعفت السلطة ، فمقدار العنف الذى تستخدمه السلطة هو مقياس لضعفها . وعلى ذلك فالمثل الأعلى للسلطة بدون قسر يقابل على وجه التعارض إرهابا يخلو من السلطة .

وعلى هذا فإن السلطة فى عالمنا ترتبط ارتباطا ضروريا بالسيطرة ؛ وفى هذا قضاؤها المحتوم . إن شهوة القوة تجعلنا نستغل السلطة لتحقيق أغراضنا الخاصة وبذلك نسلبها صحتها الذاتية . والسلطة الحقيقية تأبى استخدام القوة ؛ وهذا ما يرمز له فى الغرب

بتمثيل المسيح على الصليب راضيا بالزهد التام فى القوة وبالعذاب والهزيمة والموت ونابذا لكل ماعدا الحب من صور القوة . وسرعان ما استحالت سلطة الفداء المتجلية فى حب مسالم إلى إيمان يلتزم حدود العقيدة ؛ ثم سرعان ما تحولت العقيدة إلى موضوع صراع للقوى تشعله شهوات البشر مطالبة بأن تفرض القوة سلطان العقيدة مهما كلف ذلك من ثمن .

لقد تكلمنا عن السلطة من وجهتى نظر مختلفتين ؛ فأشرنا أولا إلى منهجى علم النفس وعلم الاجتماع اللذين يتيحان لنا تحديد ما يمكن تسميته بالمظاهر الخداعة للسلطة ، وأسسها الموضوعية أو وظائفها ، ولكنهما لا يمكناننا من الكشف عن لبها أو طبيعتها الذاتية ، ثم حاولنا بعد ذلك الإحاطة بمعنى السلطة نفسها لنلمس ماهيتها دون أن نستطيع إدراكها إدراكا كاملا .

أما المحاولة الأولى فهى محاولة العلوم الموضوعية ، ويبدو أنها تمهد السبيل بفضل المعرفة المكتسبة لتنظيم الأشياء حسب رغباتنا . أما المحاولة الثانية فهى محاولة التفسير الفلسفى . والحق يقال إنه لا يمكن اكتساب معرفة جديدة بهذا المنهج ، ولكنه حينما يفلح يمدنا بالمزيد من الوضوح والثقة . ولا يعيننا الفكر هنا عوناً فنيا بقدر ما يوقظ فينا الشعور بالحقيقة ويقويه إلى درجة لا تتأتى لنا بما فى وسعنا من وسائل أخرى .

إن التفكير الفلسفى يتمضن كلتا الطريقتين السابقتين . فنحن أولا نفكر تفكيرا موضوعيا فينكشف أمامنا عالم الأشياء المحدودة ثم نمر بالفكر عبر الأشياء حتى ندرك وحدتها ، ويحقق الوجود كماله فى نفس اللحظة التى تختفى فيها الأشياء ، ويتكون الفكر من هذين الفعلين معا .

وإن تنوير المشاكل عن طريق التفكير الفلسفى لأمر ضرورى لا غناء عنه . إذ تقودنا المناقشة العقلية الصرفة إلى تشتيت الفكر بجعل المتناهى لا نهاية له . ويعطينا التفكير الفلسفى مجالا لا حد له وأساساً متيناً فى عالم غير المتناهى . بيد أن هذه الغاية إنما تتحقق بطريق الشعور لا بطريق المعرفة . وهذا التفكير الفلسفى لا يغير جملة معارفنا ، وإنما يغيرنا نحن ؛ إذ يتيح لنا فهما أوضح وأعمق ويدخل علينا شيئا من الطمأنينة فى هذا القلق الذى يصعب التخفيف من حدته . وفى وسعه أن يمنحنا الشجاعة فنغدو أكثر ثقة بأنفسنا بينما تظل معارفنا مفتقرة إلى الثقة والتأكد .

وتؤدى هذه المشكلة إلى مشكلة أخرى . فعندما نتساءل عما يجب أن نفعل نتوقع إجابة تدلنا على الغايات التى نتوخاها والوسائل اللازمة لتحقيقها . إننا نريد أن نتعلم ما يجب عمله ؛ وإلا استسلمنا لليأس السلبى عندما لا يتيسر أن يكشف لنا عما يستلزمه العمل من فن خاص أو طريقة .

وهناك أيضا عامل ثالث فاصل وهو يشمل أفعالنا ذات الغرض المعين ويوجهها كما يوجه أيضا شعورنا بالعجز عند اعتبار قوانا الإنسانية المحدودة . وهكذا يكون الإنسان مسئولا عن سلوكه الداخلى ، فهو يخلق شخصيته دون أن يحصل بهذه الوسيلة على معرفة نفسانية مهما تكن سطحية فإنها تحقق نوعا من التحول فى وجوده . وهذا نشاط ليست له غاية معينة ومسئولية غير ذات موضوع . ذلك هو مجرى وجودنا الإنسانى الذى لا يمكن ملاحظته من الخارج كما لو كان منفصلا عنا ولكنه يتمثل فى وحدة حقيقتنا التى لا يمكن جعلها موضوعا خارجيا للملاحظة .

هناك إذن خطآن يجب تداركهما : أولهما إدعاء الإحاطة بطريقة الحد بأمر هو فى الحقيقة من الشمول بحيث لا يمكن حده وثانيهما محاولة إعطاء خطة وغاية لأمر من شأنه أن يفقد فى هذه الحالة معناه .

هذا الخطأ المزدوج يفضى بنا إلى أن نتصرف كأنه لا وجود لما لا يمكن إدراكه موضوعيا ولا يمكن أن يتأثر بعملنا الناتج عن تفكير وروية .

ونجد أنه كلما حفزنا وعينا بهذا الخطأ إلى محاولة تصويبه نلجأ عادة إلى فحص الموضوع من وجهة النظر النفسانية . فاللاشعور واللامعقول والقوى الحيوية والغرائز أو أى اسم شئت تدخل فى ميدان علم النفس ، ونحسب أن خلاص النفس قد يتم بالاستعانة بمناهج علم النفس العام وعلم الأمراض العقلية . ولنتناول بعض الأمثلة التى تؤكد هذا الانحراف الخطير فى التفكير الفلسفى . نجد هوزنجا *(Huizinga)* فى بحثه عن « الإنسان اللاعب » *(Homo Ludens)* يفسر المظاهر الأصلية للثقافة بأنها نوع من اللعب . وبالرغم مما سرده فى كتابه القيم الحافل بالمعلومات من أمثلة تاريخية عنى فيها بدراسة جوهر الموضوع نجده قد أغفل الطابع الجدى المطلق للعب الذى لا يقتصر على كونه لعبا محضاً .

ويحاول علم التربية ، مستغلا الكشوف الحديثة ، تحويل التربية والتعليم إلى فن نفسانى يطابق الغرض منه تمام المطابقة . ولكن العامل الحاسم فى كل نوع من أنواع التربية والتعليم هى ذلك اللب الجوهرى الذى يحصل التعليم على ضوئه وفى كنفه . ذلك اللب هو الطراز الثقافى الذى يستمد تمام معناه من قيامه على أساس العقيدة ، إنه صورة الإنسان نفسه ، هو كل ما لا يمكن تعليمه تعلما مباشرا وإنما هو ما تدب فيه الحياة أثناء التعليم بفضل القدوة واختيار الموضوعات والمناهج . ويؤتى التعليم ثمرته عندما ينشأ الصغار على عقيدة عظيمة ، وعند ما تغرس فيهم مثل عليا كفيلة بأن تلهم حياتهم جميعا . وكذلك عندما تختلط حياتهم بالرموز المتواترة . وليس ثمة ضرر بليغ فى

الاستعانة بعلم نفس غير موائم مادمنا نعنى بهذا الأمر الجوهرى ، بيد أن أكمل علم للنفس لا يستطيع أن يحل محل هذا الأساس الجوهرى للتعليم .

وكثيرا ماتتحدث فى عالم السياسة عن شخص أوتى حظاً ممتازاً من المعرفة كأنه يستطيع باتباعه مناهج سياسية قائمة على هذه المعرفة أن يدبر الأمور كما ينبغى أن تكون .

حقا إنه يستعين بمعرفته فى علم الاقتصاد والقانون وعلم الاجتماع والعلم الاستراتيجى والقانون الدستورى وغيرها من العلوم والمعارف الأخرى . ولكن العامل الفاصل فى السياسة هو الروح التى تلهم كل هذه الصور من المعرفة عندما يراد استخدامها لغرض من الأغراض . إنه خلق الجماعة الذى يحققه كبار رجال الحكم ويجددونه كلما لزم الأمر . وعندما تكون السياسة على ما ينبغى ينعكس هذا الخلق بالفعل وبصورة أكيدة بين أفراد الشعب أيضا .

إن المضمون الروحى هو على الدوام العامل الفاصل .

ما الحقيقة الجوهرية التى تقوم عليها العبادة الدينية ؟ وما تلك الحقيقة التى يتجدد خلقها ويتكرر تصويرها فى هذه العبادة ؟ وما هو المضمون الثقافى الذى يسترشد به التعليم فى اختيار أهدافه التربوية الخاصة اختياراً قائماً على روح الإيثار ؟ وما هو المثل الأعلى للجماعة الذى يلهم السياسة فى وضعها لمبادئها وتوضيحها لمقاصدها؟ ومن أى مصدر تستمد معناها الذى لا تشوبه مصلحة أو غرض ؟ هذا هو الأمر الذى يهمنا معرفته .

وفى كل حالة نجد العامل الحاسم مطلقاً ويقوم بالتأليف بين الحرية والسلطة . وبقدر ما تكون الحرية والسلطة مجرد دالتين مرتبطتين يكون فى وسعنا أن ندرك معناهما مستعينين بمصطلحات علمى الاجتماع والنفس .

ولكن مثل هذه النظرات الموضوعية لا تمس جوهرها . فيجب علينا أن نقر عند توخى الدقة فى التعبير أنه لا معنى للحرية ولا للسلطة من وجهة النظر التجريبية . إن وجودهما الحق لا ينكشف إلا أمام عنصر آخر فى طبيعتنا .

فإذا رغبنا فى أن نعرف من أين تشتق الحرية والسلطة معناهما الذاتى فينبغى أن نلجأ إلى ذلك الأسلوب من التفكير الذى يلمس فى الحقيقة الموضوعية ما ليس موضوعيا والذى يوضح دون أن يعرف ، والذى يدعو دون توجيه ، ويعرض الغايات دون فرضها بالقوة ، ويجعلنا نشعر بحقيقة ما دون أن يجعلها فى متناولنا .

إن ثمة خطأ يتمثل فى قلب التفكير العقلى للوجود الحقيقى الذاتى شيئا موضوعيا ذا منفعة ، ويبدو أن هذا الخطأ من خصائص السلوك الإنسانى منذ بدأ الإنسان فى التفكير .

وهكذا نرى أن الرمز يستحيل فى السحر إلى صنعة ذات غرض ومنفعة ، وأن الجماعة (Gemeinschaft) تتحول إلى مجتمع (Gesellschaft)[1] وأن وجود النفس يتحول إلى امتلاك شىء من الأشياء فنحن نحول ما اشتمل فى الأصل على وجودنا إلى شىء تشمله نفوسنا . وعلى ذلك فإن تجربة عامة تتحول إلى موضوع خاص للمعرفة ، ونظام الحياة يصبح قاصراً على ما لا يزيد عن نتاج ميكانيكى . وكذلك ينظر إلى مصدر الخليقة جمعاء كأنه مجرد صنعة للوسائل والغايات ، ويصير الحاضر الذى يحمل المستقبل فى طياته مجرد وعد بالمستقبل ، وبصيرة نفاذة إلى المعرفة الموضوعية . وهذا خطأ حتمى لا مفر منه يجب علينا مواجهته دائماً والتغلبُ عليه كلما بدا .

وإذا كان هناك ميل دائم نحو تأويل عقلى زائف فإن العلم الحديث يدفعنا بنجاحه إلى مضاعفة أخطاء هذا التأويل . وهكذا يتحول العلم إلى خرافة علمية ، ويجعلنا بذلك نرضى عن هذا التحريف بضمير مستريح . ولقد كان ديكارت أول من بدأ فى مطلع العلم الحديث هذه الطريقة فى التحريف ، فأخطأ فى تحديد ميدان العلم وطبيعته .

ولكن العقل المشتغل بعمله وبنائه فى عالم الكل لا يستطيع تشييد المنزل الذى فيه وجودنا الحقيقى . إن التفكير يوقظ الذاكرة ، وينقذنا من النسيان ويحفظ لنا الوعى . ولو أن هذه المسألة تبدو بسيطة جدا إلا أنها معقدة تماما إذ ينبغى أن نحرر أنفسنا من أغلال التفكير العقلى دون تضحية بالعقل ؛ وليس هذا إلا نوعا من التحول يسمح لوجودنا أن يسترجع نفسه ، لا بالتخلى عن التفكير ولكن بزيادة التعمق فيه .

* * *

نعود الآن إلى السؤال الذى بدأنا به وهو : ما هو موقفنا من السلطة ؟ وماذا ينبغى عمله فى هذا الأمر ؟ ونحن نعلم الآن أن الإجابة على هذا السؤال لا يمكن إعطاؤها فى عبارات تشخص المسألة تشخيصا لا شبهة فيه ، وتقرر وصف العلاج .

---

(١) هذا التفريق بين نمطين من الاجتماع البشرى : الجماعة *Communauté* والمجتمع *Société* شائع فى علم الاجتماع الألمانى منذ ظهور كتاب :

F. Tönnies "Gemeinschaft und Gesellschaft"

(الطبعة الأولى سنة ١٨٨٧ والثالثة ١٩١٩) فى نظره أن الجماعة تقوم على الطبيعة التلقائية للإنسان أما المجتمع فقائم على تنظيم مصطنع ، مثال ذلك الفرق بين المقايضة والتجارة أو بين الضيافة والفندق . النمط الأول قائم على علاقات دائمة فطرية بينما يقوم الثانى على تبادل المنفعة وتوقعها . (المترجم)

أما التشخيص فقد نستطيع أن نرسم صورة مبسطة له كما يلى :

١ — نحن نحيا فى عالم تطرد فيه قوة الروح العقلية المستنيرة يوماً بعد آخر . ونحن نسير بالتأكيد فى هذا الطريق الذى يجب أن نتبعه من حيث أننا موجودات عاقلة . ولكن لهذا التنوير نتيجة ذات حدين : فالوعى من حيث هو معرفة استدلالية تبلغ أرقى درجاتها فى العلوم الطبيعية يطرد الأوهام ، ويجرد الحقيقة من كل سحر . ولكنه فى نفس الوقت يطغى على عالم الخرافة ، والعالم العامر بوجود الله . فبينما تزداد معارفنا نبدو وكأننا نعانى خسارة كبيرة فى الشعور وكأنه لم يعد لنا إلا رواسب من التخصص الفنى والمعرفة التى يتطلبها .

وفى العالم الذى ينعم بالحرية السياسية تنشأ هذه الخسارة عن العرف وتعميم المساواة الاجتماعية وسيادة الجماهير وكذلك عن النزعة العامة نحو المبالغة فى التبسيط وإرجاع كل شىء الى الوقائع والتخصص الفنى .

وتنجم هذه الخسارة فى ظل النظم الاستبدادية عن تقويض منظم للتقاليد الدينية والميتافيزيقية والفلسفية . إن التربية التى تلقن الشعب بأجمعه جملة ما يكتسب بالتعليم عن طريق القراءة والكتابة تتوخى فى الحقيقة هدفاً واحداً وهو إلمام الشعب بالطرق الفنية للإنتاج الحديث . وإذ تعمل المدارس على زيادة المعرفة زيادة جزئية فنية يكاد يضيع وعى الإنسان بالصلة الوطيدة التى تربط بينه وبين التاريخ .

٢ — لقد زعم نيتشه أن « الإله قد مات » ومهما يكن تفسيرنا لهذه العبارة — التى لم تكن بالنسبة لنيتشه نفسه سوى صرخة يأس — فإننا نواجه اليوم ملايين من البشر يجهرون بالإلحاد دون اكتراث ويطبقونه فى حياتهم . بيد أن معظم الناس لا يطيقون الإلحاد . فحين يشعر الإنسان بنفسه شعوراً تاماً يأبى أن يخدع نفسه ويدرك أنه لا غناء له بنفسه . فقد يقول إنه ملحد ، وقد يرغب فى ذلك وقد يعلنه ، ولكنه فى الواقع سرعان ما يسيطر عليه ذلك المعنى الذى حل فى نظره محل الإله . وإن ضريح لينين حيث يعرض جثمانه ، والاعترافات فى القضايا العلنية ، والاستسلام لعنف الحاكم المطلق ، كل هذا وجوه بسيطة للتعبير عن وضع لمعنى يحل محل المطلق ، وهذا ما يحاول الملحد عبثاً أن يتجنبه ، بعد أن أنكر وجود الإله .

٣ — يطالب الناس فى العالم أجمع بالحرية كما أن كل فرد يعلن أنه حر . ولكن يبدو أن الحرية قد فقدت مضمونها فقداناً تاماً . ويولد هذا الفراغ الرغبة فى التواكل

فى وتسليم الزمام للآخرين كأن الإنسان لا يرغب فى تحمل مسئولية ما اتخذه من قرارات ، وإنما يؤثر أن يسلم زمامه لغيره .

ولا شك أن هذا يفسر تلك الصفة المميزة لعصرنا وهى أن الكل يشتهى الحرية بدرجة تلزم حتى النظم الاستبدادية بأن تستغل لواء التحرير . ومع ذلك نجد كثيرا من الناس لا يطيقون الحرية ؛ فهم يشعرون بضغط داخلى يدفعهم إلى الاتجاه نحو نظام يخلصهم من الحرية باسم الحرية .

٤ — إن محاولة إقامة سلطة دنيوية صرفة لهى إحدى الخواص المميزة لعصرنا . وهى سلطة أولئك الذين يدعون لأنفسهم القدرة ، والمعرفة ، والقيمة الذاتية ؛ أو يدعون أنهم مختارون بصوت الأكثرية لا بصوت الله . إن مثل هذه السلطة التى يقبلها الكافر يمكن أن تقوم على نحو مطلق ؛ أى إن قيمتها لن تعتمد على أى ظروف خاصة . وهكذا نجدها تقوم على ادعاء التمجيد للعلم والاعتقاد بقدرة الإنسان على تنظيم العالم على هواه ، ثم تقوم أخيرا على الاعتقاد بأن الطبيعة الإنسانية تستمد من ذاتها وحدها الحيوية والتبرير العقلى .

ولكنا نجد أن الإنسان لا يستطيع فى المسائل الجوهرية أن يؤدى لجاره عونا حاسما ، وإنما كل ما يمكن أن يقدمه له هو صداقته ومشاركته المصير . وهكذا تنتهى السلطة الدنيوية المحضة بفقدان الثقة الموضوعة فيها .

إن المطالبة بسلطة غير مرتبطة بالوجود الأسمى تستلزم طاعة مماثلة مستقلة استقلالا تاماً عن الوجود الأسمى . وهى فى هذه الحالة لا تجد ولاء حقيقيا للسلطة ، وإنما مجرد خضوع سواء كان هذا الخضوع له ما يبرره أم خضوعا أعمى . ففى حالة الفوضى يصطنع المسئولون سلطة زائفة بإقامة حكم يفرضونه بالقوة على القانطين والضعفاء . ولا نستطيع هنا أن نميز بين العنف فى تنفيذ الأوامر وبين قوة السلطة الحقيقية . وهكذا يحل الإذعان الآلى الذى يفرض الإرهاب محل مطلب الإنسان الحر فى أن يجد فى السلطة دلالة مقنعة على مصدرها الصحيح .

ولكن تحليلاتنا هذه لا تذهب حتى الآن إلى أبعد من وصف بعض المظاهر الجزئية . فهى تبرز كل ما هو ظاهر أمامنا اليوم كما لو لم يكن هنالك شىء غيره . وإن عصرنا يخفى دون شك من الحلول والأخطار أكثر مما يبين . ويجب علينا ألا نكتفى بأى مظهر من هذه المظاهر ظنا منا بأنها تكشف لنا عن الصورة الكاملة لعصرنا .

وعلينا الآن بعد التشخيص أن نقترح العلاج .

وعندما تتبدد السلطة فى أثناء تطورها على مر التاريخ وتصير أشتاتا من الميول المتضاربة بحيث لا تستطيع أن تضمن لنا الأمن ، كيف نقدر على أن نستعيد امتلاكنا لأنفسنا على حقيقتها ، ونحن على ما نحن عليه من الأسر فى حاضرنا المحدود يضمنا ضجيج الحياة اليومية ، ومن الانقطاع عن إدراك ما نحن فيه ، وما يمكن أن نصير إليه بالنسبة إلى الوجود الحقيقى الشامل الأسمى .

ونحن نطلب السلطة لاقتناعنا بأن الحرية غير كافية فى ذاتها ، ولأن الحرية لا تتحقق تحققا تاما إلا مع السلطة . إننا نستطيع أن نصنع أشياء كثيرة بفضل مناهجنا العقلية مثل استصلاح الأراضى الزراعية فى القارات ، واستثمار الصحارى ، أو اختراع الطائرة التى تنقلنا إلى القمر ، أو وضع مشروع لقوانين دولة اتحادية عالمية ودستورها . ولما كان العلم والصنعة لا يتوقفان عن مدنا بإمكانيات جديدة فيبدو أن مشروعات الإرادة الإنسانية لا حد لها ، بل ينتهى الناس إلى الاعتقاد بإمكان تغيير الطبيعة الإنسانية نفسها كما يشتهون حسب شروط معينة بإنتاج نوع بشرى خير من النوع الحاضر . ويسلم بعض الناس جدلا بأن الإنسان قادر على كل شىء إن لم يكن بالفعل فعلى الأقل بالقوة . ولذلك نجد أن هذا السؤال : « ماذا يجب أن أفعل ؟ » سرعان ما يتحول إلى السؤال التالى : « كيف أستعد للوصول إلى هذه النتيجة ؟ » .

ولكن السلطة لا يمكن أن تكون إنتاجاً نصنعه بوسائلنا ؛ إذ يستحيل علينا كما نعلم أن نفرض تحقيقها بفعل إرادى . إن ما ندركه بالفعل عن السلطة يتضمن أنها لا يمكن أن تكون نتيجة لأى عمل آلى . وسيظل السؤال : « ما العمل ؟ » دون إجابة مباشرة . ومن غير المعقول إعادة سلطة فى صورتها القديمة دون تغيير وبدون أن تولد من حالتها الفاسدة ميلاداً جديداً . فهى سترتبط فى صورتها الجديدة المقبلة بالماضى ولن يبقى فيها شىء متعلق بالماضى دون أن يصيبه تحول .

وتبدو لى الخواطر التالية هامة بالنظر إلى موقفنا إزاء السلطة وبالنظر إلى مستقبل السلطة نفسها .

ترتكز السلطة أيا كانت على الوجود الأسمى . ولكن إن كانت السلطة هى الألوهية أو إن كانت لا تتحقق إلا بطاعة الألوهية ، يعترضنا السؤال التالى : « أين نسمع صوت الإله ؟ وهل له لغة لا شبهة فيها ؟ » .

لقد دأب الناس والدول والهيئات على أن يدعوا لأنفسهم مكان الله . ولكن ليس لأى فرد أو جماعة بشرية الحق فى أن يدعى لنفسه دون سواه ، فضل امتلاك الحقيقة الإلهية تلك الحقيقة التى لا يمكن لأحد أن يحصل عليها إلا من المصدر الإلهى وحده . إن السلطة التى تقتضى ممارستها ولاء لها وطاعة لا تفتأ ترهف السمع لأصوات أخرى ترغمها على الإجلال والإذعان .

ولهذا كانت كل سلطة قائمة على أساس مقنع تتسم بالصفات الآتية :

(أولا) إن السلطة فى حركة وتحول دائم مع التاريخ . فإذا ما تجسدت فى جماعة أو هيئة فى الخارج فهى تتقلص وتؤول إلى الزوال . إنها فى حالة توتر دائم بين حاضرها الفعلى وبين ما تشمله من إمكانيات . وهى لا يمكن أن تكون مطلقة وأبدية لأن كل صورة تتصورها تتحطم بدورها .

(ثانيا) لا توجد سلطة واحدة وإنما هناك فى الواقع سلطات متعددة ، وكلها متحققة فى التاريخ ، كما أن كلا منها يتضمن علاقة بالوجود الأسمى ، ولكنه لا يتضمن هذه العلاقة وحدها دون غيرها .

ولكن أين يتكلم الله ؟ وأين يمكننى أن أسمعه ؟ أفى ضميرى ؟ ولكن ضميرى قد يخدعنى . أفى أحكامى ؟ ولكن قد يقودنى حكمى إلى الضلال . أبأصوات فوق الطبيعة ؟ ولكن من لم يسمع هذه الأصوات بنفسه يأبى الإيمان بها . أفى الكتب المقدسة والحقائق الموحى بها ؟ ولكن هناك كتبا مقدسة أخرى وموحيات أخرى . ولقد رأينا أنه من الممكن على ما يبدو تفسير أى شىء بالكتب المقدسة .

إن دعاء الله يتخذ سبلا تتوقف آخر الأمر على إرادة الإنسان . فالإنسان هو الذى يقضى بأنه أمام كلمة الله حقا . وإنه ليشعر بثغرة لا يملك إلا أن يثب عبرها . فقد سدت عنه كل الطرق وما برح سؤاله بغير جواب . وإنا لنحس بأن هذا النزوع نحو المطلق مفروض علينا لا مبرر له . وهنالك نجد أنفسنا أمام حلين ممكنين :

أما عن الإمكان الأول فإنى أمنح قيمة محددة للشىء الذى أدرك أنه حقيقى طالما استطعت تحقيقه بنفسى فى موقفى التاريخى الشخصى . إنى أسلم بوجودى ، وأسلم بالمبادىء والتقاليد التى صنعتنى على ما أنا عليه فى موقف محدد . وإنى مسئول عما أفعل وأتبع سبيل مهنتى تلهمنى فكرة أخصص نفسى لها ، ولا أسمح لنفسى أبدا أن أتخلف عنها . وإن حدث صراع ما اتخذت قرارى من فورى . ولكنى أطرح كل تعميم : إذ بينما أخضع أفعالى للسلطة أرفض أن ألزم كل فرد بهذه السلطة . وإنى أعلم أن هذا هو حال البشر .

فالحقيقة التى أطيعها طاعة مطلقة لا يمكن التعبير عنها فى صورة تصلح للجميع . إذ أنها تكتسب حقيقة تاريخية بقدر ما أتحد بها وأصير بطاعتى لها ما أنا . ومن ناحية أخرى فإن الحقيقة التى أدرك أنها صحيحة فى نظر الجميع (كما فى العلوم) ليس لها صفة مطلقة ، وإنما تظل متوقفة على مناهج ونظريات مختلفة ، ولا تصح إلا فى نظر الذهن العادى .

وأما عن الإمكان الثانى فإنى أرتبط بسلطة موجودة فى هذا العالم لا لصحتها التاريخية لدى وإنما كما لو كانت سلطة صحيحة لدى الجميع . إنى أومن بأن الله يخاطب العالم بلغة لها معنى واحد ، وأن التشريع واحد للكل . فإذا رفض الإنسان الخضوع له كان هذا دليلا على العناد والثورة والكبرياء وعلى سوء النية والمكابرة والضلال .

إن المقارنه التى قمنا بها الآن تشير من نفسها إلى الحل الذى يمكن قبوله إذا فكرنا فى جميع الناس . فالألوهية لا تتكلم لغة واحدة ؛ ولكى ندركها دون الوقوع فى الخطأ ونتجنب الزعم بالانفراد بها فى صورة من صنعنا لا بد من اتصال الإنسان بأخيه الإنسان . لكل سلطة بشرية حدودها ، وكل واجب ينجز فى حدود معينة ، وليس الله موجودا بشخصه فى هذا العالم . ولذا لا يجوز أن أعهد بنفسى كلية إلى أي كائن بشرى أو نظام أو قانون من صنع البشر ، ولا إلى شىء آخر يمكن أن ألقاه فى العالم اللهم إلا بإرادة منبعثة من موقفى التاريخى ، إرادة تربطنى فى السراء والضراء بهذا الكائن أو ذلك النظام . وليس لى أن أصف شيئا دنيويا بأنه صالح للبشر جميعا حتى وإن ارتبطت أنا نفسى بمثل هذا الشىء برباط تاريخى مطلق . يجب أن تظل السلطة الصحيحة منطلقة وبذلك تصبح قابلة للتغير إذا دعا إلى مثل هذا التغير فهم أعمق ، أو اتصال بسلطة أخرى أما السلطة الزائفة فهى تفصم الاتصال بين نفسها وبين غيرها ، ولا تهتم إلا بنفسها ، وتدرك أنها تملك حقيقة تنفرد هى وحدها بها . وهى لا تتصل بغيرها إلا فى الظاهر مؤثرة الانفراد بنشر حقيقتها هى . وعلى الآخرين الإصغاء لا النقد . ولكن حيث يصير الاتصال محلا للنزاع والشد لامناص فى النهاية من العنف والحرب .

وهكذا نواجه نظرتين مختلفتين للسلطة . فهناك من ناحية سلطة تتخذ فى تاريخها صورا متعددة لأنها تقبل الاتصال قبولا لا حد له . وهناك من ناحية أخرى سلطة تقطع كل صلة بغيرها اعتقادا منها بأنها الحقيقة الوحيدة دون غيرها . وهذا فى رأيى نفس التعارض الموجود بين السلطة الصحيحة التى تعمل على زيادة الحرية وبين السلطة الزائفة التى تقضى عليها .

ويبدو مما عرضناه حتى الآن أنه من المستحيل أن نرسم خطة عقلية لإقامة سلطة جديدة ولكن قد يسمح لنا موقفنا باختبار بعض الحالات والاتجاهات . ويمكننا أن نتساءل عن الأخطار والإمكانيات التى قد يؤدى إليها تحقيق السلطة فى عالم فقد سحره .

١ — يبدو لى أن ضرورات السياسة التى تميز عصرنا والتى وضح الشعور بها إزاء التجارب الاستبدادية تلزمنا بفصل السياسة عن العقيدة . إن السياسة تختص بمشاكل الحياة العملية التى يمكن الناس أن يصطلحوا عليها وهى ضرورات الحياة المادية . وليس الإيمان هو الذى يسبب فى هذه الحالة الانفصال أو التعارض ، وإنما الذى يؤدى إليه هو الصراع من أجل الحياة فى مكان محدود ذى مصادر مادية محدودة لا تحديد للتناسل فيه . وبذلك يسود التعلق المطلق بالحياة والنزوع نحو الغزو والعنف والدهاء .

ولا يمكن إقامة النظام فى هذه الحال إلا بسلطان القانون الذى يجعل التعايش السلمى أمراً ممكنا للجميع . ومثل هذا النظام لا يمكن أن يسمح بوجود عقيدة لا تدعى فحسب أنها تملك وحدها الحقيقة بل تريد أن تبسط سيادتها على العالم . ويجب على مثل هذه العقيدة ، إن أرادت النجاح ، أن تلجأ إلى السياسة ، أى إلى طرق القوة الأرضية ولا تقتصر على دعوة روحية خالية من العنف . ومن تعصب لإيمانه إلى حد القتال فلا سبيل إلى مجادلته . ولا يمكن قمع شهوة العنف إلا بالعنف ولن تتغلب على التهديد إلا بالتهديد .

لا يمكن الفصل بين السياسة والعقيدة إلا بفضل العقيدة ذاتها أى بفضل العلاقة بالوجود الأسمى ، تلك العلاقة اللازمة لأى مظهر من مظاهر العقيدة خلال التاريخ والتى تسمح للمؤمنين جميعا أن يتحدوا فى الحياة العملية ضد المذاهب العدمية التى تدع الكل يعملون وفق هواهم .

إن النظم القانونية التى تعمل على تثبيت النظام فى الحياة العملية تحقق نوعا من السلطة المحدودة ، لا تكفى الحياة فى مجموعها ولكنها سلطة بالرغم من ذلك . إذ أن التسليم بالنظم القانونية يقوم على ثقة تامة تجعلنا نرضى بالخضوع حتى وإن خالفناها الرأى . وإن نبذ العنف من أجل تحقيق النظام ليؤدى إلى نوع من الاحترام يتغلغل فى تقاليد الحياة اليومية . فالنظام القانونى يفرض الطاعة دون قسر لوضوحها وتميزها ولأننا نعتقد أيضا بإمكان الاتفاق الحر فى تيار التقدم المستمر .

وإذا فشلت هذه الوسائل فى حالة خاصة فهى تهيء بنفسها طرق العلاج . إن المنهج الذى يقوم بالبحث عن حل عادل ، ويمنح الحد الأقصى من الحرية والعدل فى ظل النظام القائم لهو منهج منزه عن الشك لا فى كل حالة جزئية وإنما على مدى طويل من الزمان .

لا يمكن فى عصرنا هذا صون الحرية والسلطة إلا إن أتحنا لكل من العقيدة وأسلوب الحياة والانتاج الروحى فى صورها المختلفة أن تتصل بعضها ببعض ، وأن يواجه بعضها البعض فى حرية .

٢ — إنى أعلق آمالا كبارا على ماقد يشمل التفكير من تطور . حقا إن استنارة العقل استنارة تخصص بواسطة العلوم قد سلبت العالم سحره . فإن هذا الأسلوب من التفكير بعد أن كان فى البدء صحيحا قد انحرف وأفضى إلى أخطاء واضحة . فهو لايسمح لنا بنظرة واضحةللكل وإنما يسمح لنا بإدراك موضوعات جزئية فى هذا الكل . ولما كان يخطئ بتناولهالموضوعات المحدودة على أنها الوجود نفسه فهو يستبدل بالوجود الشامل علاقات عقلية بين التصورات سواء كانت هذه العلاقات الضرورية فى اتجاه واحد أم بالضرورة علاقات جدلية ، إن هذا الأسلوب من التفكير إذ ينصرف عما لابد منه من مشاهدة الحقيقة الشاملة يحجب شهود المطلق والمنزه عن الغرض من أجل معرفة لاتزيد على كونها نفعية وفنية .

ويجب أن يكون تنوير وعينا غير محدود ويجب أن يحرر نفسه من قيد الموضوعية إذا كان عليه أن يمدنا بما نحتاج إليه من تحفز . وإن ما ظل بعيدا عن النور لن يقضى عليه النور فى هذه الحالة بل سيرتقى به . وحين يصعد اللاشعور ، إلى هذا النور ، فإنه يكتسب قدرة ذاتية جديدة ، وحينئذ لا يضيع الوجود وإنما يدرك إدراكاً أعمق . ولا يتحقق العجب الحقيقى أمام معجزة الوجود إلا عندما يختفى السحر وتتبدد الأوهام ، وكذلك ينبغى أن تطرد الخرافة حتى تصفو العقيدة .

إن عالما أفضى به ارتقاء العلوم إلى تمجيد ما أنتجه العقل الانسانى من صناعات تجريبية تمجيداً مغالى فيه لعالم ضال فى طرق عقلية بحتة ؛ ولكن من الممكن أن يسيطر العقل على هذا الاتجاه العقلى ويتولى هدايته .

وإن العالم الذى لم يعد يحيا فى واقع ملموس تكتنفه الخرافات ، ولم يعد محاطاً بسياج من الأسرار والإلهامات يضل فى خرافات العلم الزائفة . ومع ذلك يمكنه أن يدرك لغة الخرافات القديمة بتحويلها إلى رموز وتفهمها على هذا النحو بعد تجريدها مما فيها زيف وتضمينها كما يضمن القانون معنى حقيقيا .

ويبدو لى أن استعادة التفكير الفلسفى لمكانته يعد أمراً فاصلا لمستقبلنا . ويدور السؤال حول معرفة ما إذا كانت الفلسفة الحية قادرة على هدايتنا لا إلى طريق التحرر من قيود العالم الموضوعى من حيث كونه ممثلا لطراز مهجور من الحقيقة فحسب ، بل هدايتنا أيضا إلى ما نصل إليه باختيارنا وبما يتفق مع حالة معرفتنا الراهنة ، من اقتناع بحقيقة القيم الخالدة ، ومن ثم بحقيقة الحرية والسلطة .

وإن كنا لا نكتفى بمعرفتنا للسلطة والحرية من وجهة نظر علمى النفس والاجتماع ، وإنما نبحث عن ما هيتهما الشاملة فى ضوء الفلسفة ، فإن أفعالنا ستتغير عما كانت عليه

حتى الآن . إن ملكة النقد التى هى تهديد قاتل للحرية والسلطة إن كانتا زائفتين هى ملاذ لهما إن كانتا صحيحتين .

ويمكننا الآن أن نتساءل إلى أى مدى تتاح اليوم استثارة الوعى لكل فرد ، لا بمعنى تكديس المعلومات التى تؤدى إلى إفقار الفكر ، وإنما بمعنى التأمل الواضح الذى يرتفع بالفكر فوق مستوى المعلومات المدرسية . وليس هناك ما يحملنا على الفرض بأن التصورات الأساسية الباطلة التى أشرنا إليها من قبل ، وهى التى تؤدى بواسطة التفكير المضطرب إلى تقويض كل من ملكة النقد والإيمان فى آن واحد ، سينعقد لها النصر فى نهاية الأمر . ونحن نعقد الأمل على محاولة العودة بمناهج التفكير إلى أبسط صورها وأوضحها ، وذلك عن طريق المناقشة العامة التى يمكن فيها عرض هذه المناهج واستخدامها .

كم يبدو كل هذا خياليا ! ولكن لن يفقد الأمل ذلك الذى تهيأ له أن يختبر بنفسه قوة التفكير الفلسفى ويشعر فى الوقت عينه أنه فى هذا العالم منذ فجر التاريخ رسم العقل والتفكير المتعالى والتضحية المبذولة طواعية واختيارا مجرى التاريخ وجعلت له هذه الأسباب معنى لم يكن يتاح له بدونها .

فإزاء الكوارث الداهمة ينبعث الإيمان بالإنسان ، بهذا الإنسان الذى يحمل فى أعماقه بالرغم من كل انحراف أنه خلق على صورة الله كما يذكر الكتاب المقدس .

٣ — ألا يبدو عصرنا مع ذلك مختلفا عن القرون السابقة باستبعاده كل أمل ؟ إن الملايين من البشر الذين طردوا من بيوتهم فى أوربا والصين وروسيا لظاهرة تمثل عرضا من الأعراض المرضية الكثيرة التى تدمغ عصرنا . ما أسعد الإنسان الذى يستطيع أن يكتشف فى وطنه وفى أسلافه ودولته ودينه السلطة المتأصلة فى التاريخ ، السلطة التى تسمح له بأن يهتدى إلى نفسه ، ويعثر بفضلها على مبدأ وجوده . ولكن ما العمل ونحن نرى عددا متزايدا من الناس يشتتون بعيدا عن أرضهم ويرون الأسر التى رعتهم وقد انهارت كما هو الحال اليوم . وأينما أرادوا تثبيت أقدامهم سرعان ما يشتت شملهم . إنهم ليدفع بهم من مكان إلى آخر حتى لقد فقدوا كل ثقة بأنفسهم وبالعالم . وكأن كل شىء فى نظرهم يتضاءل فلا يتعدى حدود لحظة لا ماضى لها ولا مستقبل ، مجرد حاضر لا يستشرف أى أمل كان . ألا يزال يصح والحالة هذه أن نتكلم عن الطابع التاريخى للإنسانية فى مجموعها ؟ وعن منبع لا ينفد لما يحتمى به ويلجأ إليه من سلطة ؟ وعن أصل للشجرة لا يزال صالحا لأن ينبت فيه غصن جديد بعد أن جف منه فرع بل فروع ؟

وعلى حسب ما نفهم بالتجربة نرى أن ما يهدد جميع ما يعتز به تراثنا الغربى وجريناجميعا على حبه يبلغ من الهول مبلغا يوشك معه أن يهبط علينا ظلام حالك من التشاؤم التام .

ويقابل هذا التشاؤم تفاؤل قائم على الخيال يذهب إليه أولئك الذين يرحبون بالتخريب مهللين فرحين اعتقادا منهم أن العدم التام لابد يتبعه ميلاد مشرق للإنسانية .

ولكن يمكننا تفنيد هذه الأحكام المطلقة فى تشاؤمها أو فى تفاؤلها بفضل ما نملكه من معارف . وإن هذه الأحكام لتؤذى فينا تواضعا ينبغى أن نتصف به نحن الكائنات المتناهية فى عالم معقد لامتناه ، عالم يجب أن ندرك ما عسى أن يكون فيه من دلائل تهدينا وترشدنا فى غمرة جهلنا .

وبدلا من استغراقنا فى تشاؤم يائس ، أو تفاؤل نضطر إليه ينبغى ألا نقتصر على رؤية ذلك الخطر الداهم الكامن فى عالمنا القلق ، بل أن نرى أيضا ما قد يعرض لنا من فرص لا تزال فى متناولنا . إن أقوى فرص الخلاص وأصدقها مرهون بمسئولية الإنسان ، بمسئولية كل فرد منا . ومصير الإنسان ملكه وحده .

وواجبنا اليوم أن نحقق كل إمكان تحمله إلينا اللحظة الراهنة . ولكن المستقبل الذى يتجاوز تقديرنا تحدده أعمالنا فى الحاضر بعض التحديد .

ولا يصح أن نتوقع نتيجة لم نقم نحن بالتمهيد لها . فإن ما نهمله اليوم يضيع نهائيا .

وعلى عاتقنا أيضا مهمة أخيرة هى أن نتجاوز حدود الزمن والتاريخ متصلين اتصالا مباشرا وفى كل لحظة من حياتنا بالله ، وذلك بأن نعيش فى الحب . فيجب ألا نركن للتاريخ ركونا تاما ، بل أن نساهم فى الحاضر الخالد بدراسة ما يكون بين السلطة والحرية من توتر ، دراسة عميقة صحيحة . إن تجربة كهذه متاحة لكل واحد منا حتى فى عهود التدهور .

دروس من التاريخ

بقلم: جلبرت مرى (١)

عزا توكوديدس *Thucydides* ما عسى أن تحدثه قراءة كتابه من ملل إلى أنه لم يضعه لأجل السمر العابر ، وإنما وضعه ليكون ذخيرة خالدة لها فائدة عملية عندما يقع فيما يستقبل من العصور مثل مادونه فيه من حوادث . ونحن نميل إلى الابتسام عند تأمل هذه الفكرة لأننا نعرف جميعا أن التاريخ لا يعيد نفسه . وعلى أنه بالرغم من أن الأوضاع والمسائل المعينة لا تعود بنفسها إلى الوجود مرة أخرى إلا أننا نعرف أيضا معرفة وثيقة أن ثمة عناصر يتكرر حدوثها بنفسها على الدوام فى ملابسات مختلفة مصحوبة بأنواع شتى من العوارض . والفروق شاسعة بين أى مسألة من مسائل عصرنا وما عرض له توكوديدس من مسائل . إذ تختلف مدنيتنا الواسعة النطاق الخلابة باختراعاتها العلمية وتغلبها على المادة عن مدنية أثينا فى القرن الخامس عندما كانت دولة فى صورة مدينة صغيرة محدودة النطاق ليس فيها كهرباء ولا غاز ولا بخار ولا أزرار بل ليس فيها مرفق المجارى . وكان مستوى الغذاء ووسائل الراحة فيها جديرا إذا وجد فى جماعة غربية أن يثير فى الحال أنواعا من الإضراب . ومع ذلك فإن أهم حالة واجهها توكوديدس فى دراسته كانت هى سقوط مدنية راقية جدا فذة نتيجة حرب طويلة طاحنة استهلكت كل شىء ولم يكن أحد يعرف متى تضع أوزارها ، كما لم يكن فى وسع أى إنسان أن يتجنبها . ووجد اليونان أنفسهم يتخبطون بتأثيرها إلى درك من الوحشية ملأهم فزعا . وقد بلونا نحن الأوروبيين الحديثين مثل أهل أثينا حربا من هذا النوع وشاركنا أكثر من أى جيل آخر من سائر الأجيال التى مرت بين عهد اليونان ووقتنا الحاضر فيما تختص به تلك المدنية من ميزات . فكيف يتيسر لنا بيان وصفها ؟ إنها كانت مدنية حرة فخورة بما اجتمع لها من حرية فى الحياة والتفكير والتقدم فى المعرفة والفنون والآداب مع ازدهار فى التجارة واتساع فى السيادة على البحار مع تفوق لا نزاع فيه على غير اليونان من الأمم بل على غيرهم من اليونان ؛ وكانت بالطبع

---

(١) *Gilbert Murray : Lessons from History*

قابلة لهذا النوع من النقد الذى يستدعيه دائما اجتماع الثروة التجارية مع الثقافة العالية والديمقراطية مع بسطة السلطان . حقا لقد أبقى لنا توكوديدس صورة رائعة لأثينا لم تكن بالطبع مطابقة تمام المطابقة للواقع ولكنها كانت مطابقة لتصورها لنفسها أو كما كانت فى عين المحبين لها . وهى ليست كما نراها نحن الآن؛ أعنى أننا نحن الذين نحيا بعد ألفى سنة من وجودها نرى أن أكبر ما تستحق أثينا من أجله الإعجاب هو الخالد من آثارها فى الفنون والفلسفة والشعر ؛ ولكن توكوديدس لا يكاد يذكر شيئا من هذه الأشياء ولو أنه يقصدها من غير شك بعبارة مقتضبة مشهورة جاء فيها : « إننا نبحث عن الجمال الذى لا يشوبه الترف » . والواقع أنه لم يكتب ما كتب باعتباره ناقدا للفن أو للشعر كما أن فلسفته لم تكن إلا فلسفة رجل من رجال الحكم .

كان مجتمع أثينا مجتمعا ديمقراطيا ولكن لم تنزع المساواة فيه إلى الهبوط . وهو يقول : « إن نظامنا فى الحكم يسمى ديمقراطية ؛ لإن إدارة شئوننا بأيدى الكثرة لا بأيدى القلة » . ومع ذلك فلم يكن الآثينيون يعاملون الناس جميعا على حد سواء . وفى ذلك يقول : « إن القانون يكفل المساواة فى العدل للناس أجمعين ؛ ولكننا نخص بالتكريم والإعجاب كل إنسان يتميز بالفضائل الخاصة أو يؤدى للجماعة خدمة عامة ممتازة » .

وكان مجتمع أثينا مجتمعاً سمحاً ؛ يقول توكوديدس : « نحن لا نرتاب فى الجار ولا نجفو معه لأن ذوقه يختلف عن أذواقنا » . ولكن لا ينبغى أن يذهب بنا الظن إلى أن معايير الآثينيين كانت فضفاضة مضطربة ، لا يضبطها ضابط . « ففى واجباتنا العامة يحدونا شعور التوقير فنطيع القوانين ونحترمها ولا سيما ما يحمى منها المظلومين ، وخصوصا ما لم يقيد منها فى سجل ، ولكن من العار خرقه » . ولم يكن عند الآثينيين « ستار حديدى » . « إن مدينتنا مفتوحة للعالم ولا نطرد منها غريبا لنمنعه من أن يرى ويتعلم ما يريد » .

كانوا يحيون حياة بسيطة ، بالرغم من أنه لا يستطيع أحد أن ينكر عليهم عنايتهم بالجمال . « ليس الفقر عقبة فى وجه أحد ولا عاراً عليه ، وإنما يكون العار فى عدم الاجتهاد لتجنب الفقر » . وكانوا يعتبرون الحياة المدنية واجباً على كل فرد : « إنا نعنى بالشئون العامة ، ونلوم كل إنسان لا يفكر فى رفاهية مدينته ولا يحفل بها » . وكانت مبادئهم فى السياسة الخارجية شبيهة بتلك التى أعلنها الرئيس ويلسون أو بمبادىء الأحرار المستنيرين فى القرن التاسع عشر . « إننا نتوخى العون لجيراننا وبذلك نكتسب ثقتهم لا بناء على حساب لمصلحة خاصة ولكن بروح الصراحة والطمأنينة التى تنبع من

الحرية » . ويلخص توكوديدس كلامه بقوله إن أثينا كانت « مدرسة المدنية لبلاد الإغريق قاطبة » . تذكروا ما لأثينا من قوة ثم أحبوها وتذكروا أن سر السعادة هو الحرية ، وسر الحرية هو الشجاعة .

إننى لا أزعم أن هذه الصورة التى عرضها توكوديدس تطابق الواقع كما لا أزعم أنها أغفلت ذكر العيوب ، ولكن ينبغى أن نتذكر أن كاتبها محب لأثينا وقد كتبها فى ساعة تمرغ فيها ذلك الوطن المحبوب فى التراب . ولنتذكر أن الذى يدفعه إلى هذا الحب بوجه خاص هو اعتبار أثينا لا فى حالتها التى كانت عليها بل اعتبارها فى استعدادها وما كان فى استطاعتها أن تصير إليه وفيما لديها من القوة . ولكننا إذا تغاضينا عما فى أقوال توكوديدس من عاطفة مشبوبة فإننا نرى لغته قريبة من اللغة التى نستعملها إذا تكلمنا عن مدنيتنا المتحررة ، تلك المدنية الحرة الإنسانية التقدمية التى بلغت شأواً بعيداً فى الثقافة ومكنت أوروبا — أو على الأقل أوروبا الغربية — من أن تقود العالم عدة قرون . وهى شبيهة باللغة التى استعملناها بالفعل عند الجهاد لإنقاذ حضارتنا من خطر القوى التى كانت تنكر الحرية والثقافة وتضع القوة موضع الحق . وفى رأيى أن هذه اللغة ليست أقوى من اللغة التى كان لنا أن نستعملها نحن أو من يبقى منا على قيد الحياة لو حاولنا بعد انتهاء حرب ثالثة أن نصف لأولادنا حالة أوروبا وصفا لا يزيد إذ ذاك على ما يتبقى فى الذاكرة من حلم بمجد منسى .

وليس الذى أريد أن أخصه بالتنويه من تصوير توكوديدس لأحوال أثينا هو إعجابه لوطنه إعجابا ينبعث عن حبه إياه ، ولكنى أريد أن أنوه بوجه خاص بأسباب إعجابه بوطنه.

ولا يشبه تصوير توكوديدس لأثينا تصوير الشعراء فى عصر أوغسطس لروما فى زمانهم ، ولا تصوير بوسويه *Bossuet* لأوروبا الكاثوليكية الخالية من كل إلحاد ، كما لا يشبه تصوير الماركسيين لجماعاتهم الشيوعية . وإنما يصور توكوديدس مدنية حرة لم يظهر مثلها فى الوجود بعد سقوط أثينا إلا فى القرن التاسع عشر بعد الميلاد . والقيم الخاصة التى يبرزها توكوديدس هى الحرية والتسامح والديموقراطية والمساواة أمام القانون وبساطة الحياة ، وتصحب هذه القيم قطعاً بعض صفات أخرى تختلف عنها ولا تكون مدنية عظيمة الشأن بدونها ، مثل المبادرة بالتقدير لكل امتياز خاص وروح التوقير للقوانين وخاصة ما يستند منها إلى شعور الإنسان بالشرف فحسب . ويصح أن نضيف إلى ذلك السعى إلى الجمال والحكمة فى جميع مظانها . إنها لمدنية حرة أدت الحرب إلى القضاء عليها كما يقول توكوديدس ، ولم يكن سبب القضاء عليها هو الحرب فى ذاتها ،

إذ ربما كان من رأى توكوديدس أن الحرب كانت من الأحداث المألوفة التى يفرضها الواجب الوطنى ، وإنما هى الحرب التى طال أمدها ، ولم يكن فى الوسع وضع حد لها وامتدت من دولة إلى أخرى وشملت العالم الإغريقى كله وتمخضت عن حروب أهلية عنيفة قام بها العامة ضد القلة الحاكمة . وكان هناك طوائف من العقلاء أو الأحزاب المعتدلة .

ويسوق لنا توكوديدس فى خطبتين أو ثلاث وجهة نظر هؤلاء وهى خطب أركيداموس فى إسبرطة وديودوتس فى أثينا . ولكن العامة تمردت على روح الاعتدال . أو كما يقول توكوديدس ، لم يصغ إلى الأرجح عقلا . وكان هنالك اتجاه قوى نحو السلم ، وكان هذا الاتجاه جريئاً واضحاً . ولم يكن أرسطوفان وحده من دعاته ، ولكن كيف يجوز الحصول على السلم دون التسليم للعدو ؟ وهذا ما لم يكن أحد ليرضى به ! وقد أبرمت بين الطرفين معاهدة للصلح سنة ٤٢٣ بعد تسع سنوات من نشوب الحرب ، وكذلك محادثات جرت سنة ٤٢١ بغية عقد معاهدة سلم لمدة خمسين سنة ، بيد أن جمرات الحرب ظلت دفينة تحت الرماد يستعر لظاها بين حين وآخر حتى اندلعت نيرانها عنيفة بين الطرفين المتقاتلين ، وعم الصراع بين الأهلين وانتشر الذعر من الحرب فى جميع أنحاء البلاد .

لم يكن توكوديدس ، كما يشرح لنا ذلك كورنفورد ، يملك مصطلحات فنية يستخدمها فى الفلسفة أو فى السياسة . فكان عليه أن يبتدع لغته حيثما اتفق . ويذهب توكوديدس إلى أن الحرب تسلب الناس ما ينعمون فيه من زيادة فى اليسر والأمن تمكنهم من تمجيد المثل العليا والدوافع النبيلة .

والحرب معلم عنيف لا تدع للإنسان مجالا للاختيار ، فإما أن يكون قاتلا أو مقتولا وخادعا أو مخدوعا . ويسعى الناس إلى أن يقهر بعضهم البعض الآخر متوسلين بخطط غريبة لا تخطر على بال ، وحين تتملكهم شهوة الانتقام ينزعون فى وحشية إلى الثأر . ويغدو الثأر أعز لديهم من المحافظة على الحياة .

وتأتى بعد ذلك نقطة عجيبة تذكرنا بما يستعمله الماركسيون من اصطلاحات تذهل المبتدئين من أتباعهم . يقول توكوديدس إن اللغة تتغير ، فتكسب الكلمة معنى مخالفاً لمعناها الأصلى عندما تستعمل فى ظروف الحرب . وتتضاعف هذه الآثار المألوفة إذا طال بالحرب الأجل واتسع نطاقها ، ثم تصير شهوات الحرب عادات لا يمكن الإقلاع عنها ويتفاقم الشر عندما يضاف إلى الحرب الظاهرة حرب أخرى داخلية بين العصابات السياسية والطبقات الاجتماعية فى كل مدينة ، وتظهر إذ ذاك بواعث جديدة : مثل الحقد الناجم عن اضطهاد قديم والطمع فى ثروة جار غنى ، والحسد بين الأنداد ، وفوق ذلك

كله الخوف من عدو متنكر يقيم في نفس الحى . ومن هنا نشأت العداوة بين المتجاورين ، والارتياب الدائم والحرص على التجسس وعلى الخيانة ، وتنعدم الثقة فى كل مكان . والعدو متنكر دائما ، يتربص دائماً للغـــدر . ثم يقول توكوديدس « ليس هنالك ضمان للثقة إلا الاشتراك فى الجريمة . لأن الشريك فى الجريمة لا يجسر على الكشف عن شريكه ، وإن أعظم ما يقدر من فضائل فى المجتمعات العادية من بساطة واستقامة تؤلفان عنصراً فى طبيعة نبيلة من طبائع البشر تصبحان مثاراً للسخرية ، وسرعان ما يكون مصيرها إلى زوال » .

والفكرة التى تتردد دون انقطاع فى هذا التحليل المفزع هى استغراب الإنسان مما يستطيع أن يفعله . « إننا نحن معشر الناس ، نحن الإغريق المتمدينين لم نكن نعرف أننا قادرون على هذه الأشياء » . وتتردد كلمات مثل « الغرابة » و« مالا يخطر بالبال » فى بيان توكوديدس . وهذه الظاهرة يمكن أن تنطبق تمام الانطباق على تجربتنا نحن فى زماننا الحاضر . فلم يكن يخطر ببالنا أن هذه الحالة للأمور جائزة الوقوع . فنحن فى انجلترا ، وربما جاز لى أن أقول ، نحن الذين نحيا فى العالم المتمدين أصابتنا الحرب نفسها بصدمة . فقد اعتقدنا فى الواقع أننا تجاوزنا الزمن الذى كانت تنشب فيه الحرب بين أمم مسيحية متمدينة . وأحسسنا مع السير إدوارد جراى ، بأن مصابيح الحضارة قد انطفأت ولن تضاء مرة ثانية فى أثناء حياتنا . وعندما اطلع العالم على فظائع الجيش الألمانى فى بلجيكا استنكر الرأى العام الغربى مثل هذه الأفعال البشعة ، وفى الحرب العالمية الثانية تبدلت مقاييس الأمور فصارت كلمة « بشاعة » تدل على أشياء لم تكن معروفة فى الحرب العالمية الأولى . وأرغم « المعلم العنيف » — أعنى الحرب — بأحكامه الإجبارية الأمم على أن تستعمل فى سبيل المحافظة على حياتها طرقا لم يظن إنسان أنها كانت مقبولة أو معقولة قبل سنة ١٩١٤ . ولندع الكلام فى قسوة النازيين والاستالينيين ، وحسبنا أن نفكر فى سياسة البريطانيين فى قذف مراكز الصناعة بأكملها بالقنابل أو استعمال الأمريكيين للقنبلة الذرية فى نجساكى *Nagasaki* :

أما فى اليونان فإن توكوديدس يقول : « أدت الحرب إلى جميع أنواع الشر » . وقد ظهرت أيضا فى أثناء الحرب ألوان من البطولة بلا شك ؛ ولكن أما كان توكوديدس لو تكلم عن أوربا يتكلم بنفس الطريقة ؟

وعندما نذكر ضروب القسوة التى تتناول الكثير من الخلق فإننا نفكر عادة فى الحروب الدينية وننسب إلى التعصب ما وقع فيها من جرائم ؛ ولكن توكوديدس لا يتكلم عن ذلك .

وربما كان أقرب إلى الحقيقة عندما يقرر أن « سبب البلاء كله لم يكن إلا الزعامة (*Arché imperium*) » ومن الصعب نقل الكلمة اليونانية إلى لغة أخرى ولا يكلف توكوديدس نفسه توضيحها . ولكن إيسقراطيس يسميها مجازاً باسم «المرأة البغي الشريرة التي توقع المدن واحدة بعد أخرى فى غرامها لكى تهوى بهم جميعا إلى الدمار» (انظر كتاب عن السلم ص ١٠٣ . *De Pace, 103*). والرياسة أو الزعامة *(Empire)* أى حب القوة أو الطموح أو العزم على السيادة ، هى من الواضح غريزة من أعمق الغرائز عند كل كائن عضوى حى ومن ألزمها لطبيعة الحياة ، ولكنها أيضا تؤدى إذا بلغت الإفراط إلى الهلاك . وهى التى ملكت روح الغزاة الكبار جميعا ومهلكى النوع الإنسانى . لم يكن الإيمان بالمسيح أو بمحمد أو الرفق بالمساكين أو الإخلاص للعدل هى التى جعلت الناس فى الواقع يتصرفون وهم ألوف وألوف كما تتصرف الكلاب المسعورة . تلك كانت الزعامة *(Arché)* ، وهى الطموح المألوف الذى يجعل فريق الكرة البرىء ، حريصا على الفوز ، ولكن الناس تغالوا فيها وتخطوا كل الحدود والتمسوا لها كل المعاذير .

وطبيعى أنه ما يكاد ينشب النزاع حتى تقدم أسباب كثيرة للتهويل من أمره . ووقعت بالفعل حروب أهلية فى كثير من أنحاء أوربا وكادت جميع البلاد المختلفة أن تقع فريسة لها ؛ وهذه علة ليس من اليسير لأمة أن تبرأ منها ، وسبيل السلامة الوحيد فى مثل هذه البلاد هو الطاعة : أى الطاعة لأى نوع من الاستبداد بيده مقاليد الحكم .

كان توكوديدس يأمل أن يكون فى كتابه نفع جدى لرجال الحكم إذا ما جد وضع شبيه بوضع أثينا أثناء حرب (البلوبونيز) . وقد كان هذا وضعاً شاذاً .

فقد تهاوت إمبراطوريات عديدة وأهلكت الحرب كثيراً من المجتمعات أو شلت نشاطها . بيد أنه من الصعب أن نجد مثلا آخر لمجتمع ، له من المعايير والمثل العليا ما يماثل تلك التى نوه بها (بركليس) فى خطبته ، هوت به وبثت فيه سمومها حرب شبيهة بحرب البلوبونيز ، مجتمع دولى مدنى فى الآن نفسه ، من الصعب أن نجد مثلا آخر لمجتمع كهذا حتى نصل إلى القرن الحالى . والمقارنة هنا شائقة ، ولكن هل يمكن أن تكون مفيدة على أى نحو ؟ قد يمكن أن يكون هنالك نذير فى حوار ميلوس . قد لا يبدو مصدقا أن أثينا التى وصفها فى خطبة الرثاء قد غدت فى غضون جيل واحد أثينا كما صورتها مجادلات ميلوس ، بما فيها من جميع المثل العليا والفضائل القديمة التى جعلت الرجال الذين أحبوها تستبد بهم شهوة ازعامة الطاغية . إنه لنذير لنا بما يمكن أن يحدث فى مدنيتنا الغربية « المسيحية » لو أدركها الفشل فى قوتها وفى إيمانها .

علم النفس التكويني ونظرية المعرفة العلمية

بقلم: چان بياچيه (١)

قلما يفطن الباحثون المتخصصون في علم النفس التكويني *(Psychologie génétique)* وفي علم نفس الطفل بوجه خاص إلى ما قد يكون من صلات عديدة خصبة بين علمهم وبين أبحاث أخرى أعم منه كنظرية المعرفة العلمية (أو الإبستمولوجيا) *Epistémolcgie*. ولعل هذه الملاحظة نفسها أشد انطباقاً على الباحثين في الإبستمولوجيا. فلقد ظل الناس حقبة من الزمن ينظرون إلى علم نفس الطفل على أنه لا يعدو أن يكون حكايات تروى عن الأطفال. بل إن الباحثين في ذلك الميدان المحدود الذي يتناوله علم النفس العام، لم يدركوا هم أنفسهم ضرورة مواجهة المشاكل من ناحية التطور، ففي بعض البلاد نجد العلماء المشتغلين بنفسية الطفل في عزلة تامة قد انقطعت صلتهم باتجاهات علم النفس التجريبي العامة. فليس عجيبا أن يغيب عن الباحثين في نظرية المعرفة، وهم الذين لا ينفد لهم صبر في سعيهم وراء صفحة مجهولة من تاريخ العلوم كي يستخلصوا مغزاها النظري، أن المشاكل العامة التي تتناول تكوين الأفكار أو تحليل العمليات العقلية كانت تجد لها حلا يسيرا قريبا لو نظر إليها من زاوية التجربة النفسية التكوينية.

ومع هذا ففي تاريخ العلوم فصل كان ينبغي أن يتخذ مثالا لهذا التقريب الذي ندعو إليه ألا وهو العلاقة التي نشأت أولا بين علم الأجنة *Embryolcgie* وبين التشريح المقارن *Anatomie Comparée* ثم بينه وبين نظرية التطور. وإن هذه المقارنة لجديرة بأن تسترعي انتباهنا، إذ ما من شك في أن علم نفس الطفل أشبه بعلم جنيني نفسي *Embryologie Mentale*، وذلك من حيث كونه وصفاً لمراحل نمو الفرد ومن حيث كونه على الأخص دراسة لآلية *Mécanisme* هذا النمو. على أن التكوين النفسي *(Psychogenèse)* جزء لا يتجزأ من التكوين الجنيني *Embryogenèse* (الذي لا ينتهي حين الولادة بل عند وصول الفرد إلى المرحلة النهائية للتوازن التي تتم عند البلوغ). وليس يقلل من صحة هذا القول تدخل العوامل الاجتماعية؛ فإن التكوين الجنيني العضوي

---

(١) *Jean Piaget : Genetic Psychology and Epistemology.*

يتوقف هو نفسه على البيئة إلى حد ما . ومن جهة أخرى نجد أن نظرية المعرفة العلمية ، إن لم نقصرها على النظر البحت ، تتناول تحليل « خطوات » الفكر العلمى وتفسير الآليات العقلية التى يستخدمها العلم ، على تنوع صوره ، فى تذليل الواقع . فنظرية المعرفة إنما هى نظرية تكيف الفكر مع الواقع ولو أظهر لنا هذا التكيف ، كما تظهر سائر مظاهر التكيف ، تفاعلا لا يمكن تجزئته بين الذات وبين الموضوعات . وإذن فلن يغض من علو شأن نظرية المعرفة ومباحثها أن نعتبرها نوعا من التشريح المقارن لعمليات الفكر ونظرية فى التطور العقلى أو نظرية فى تكيف العقل . وليس فى هذا تحيز مبدئى لحلول نفرضها عليها ولا دعوة نحو نظرية واقعية . وإذا كانت العلاقات بين الجسم العضوى والبيئة فى نظرية لامارك بسيطة بساطة العلاقة بين الذهن والأشياء فى الفلسفة التجريبية القديمة فإن العلاقة الأولى قد تعقدت فى علم الحياة بتقدم البحث فى التغيرات الداخلية فى الجسم إلى حد أننا وصلنا إلى نوع من التناظر بين النظريات التطورية وما يناقضها وبين التفسيرات التى تتذبذب بينها الإبستمولوجيا فى موضوع التكيف العقلى .

ونحن إذا سلمنا بهذه المقارنة فإنا نجد أن تاريخ العلاقة بين علم الأجنة والعلوم البيولوجية الأخرى يلقى ضوءا ساطعا على الصلات الممكنة بل الواقعة إلى حد ما بين علم نفس الطفل ونظرية المعرفة . وإننا لنعلم مبلغ ما أتاحه علم الأجنة من حل للمشكلات التى لم يحلها التشريح المقارن نتيجة للجهل بتكوين الأعضاء أو حتى بتكوين بعض الأجسام الحية المكتملة . فقد كان البرنقيل *Anatifes* مثلا يعد من الحيوانات الرخوة إلى أن أظهرت دراسة الأطوار اليرقية أنه من القشريات ويمر بمراحل تمر بها أفراد هذه المجموعة . وكذلك فإن تقسيم علم الأجنة للأنسجة إلى سطحية ومتوسطة وداخلية (اكتودرم وميزودرم واندودرم) قد مكننا من تصنيف أنواع كثيرة من الأعضاء ، وزودنا بمعلومات قيمة عن بعض الأجهزة (فلنذكر مثلا القول بأصل اكتودرمى للجهاز العصبى وما قد يؤدى إليه من فلسفة بأكملها !). أما فيما يتعلق بنظريات التطور ، فعلى الرغم من أنه قد بولغ فى القول بموازاة التطور الجنينى والتطور فى السلسلة الحيوانية — مما قد لا يكون دقيقا فى تفاصيله — إلا أن علم الأجنة قد جدد من نظراتنا إلى مذهب التطور كما أن عونه عظيم فى دراسة مشكلة لما يهتد الباحثون فيها إلى حل حاسم .

ولئن كان اهتمام العلم بنمو الذكاء عند الطفل من الميلاد إلى المراهقة قد جاء بعد زمن طويل من اهتمامه بالمراحل الجنينية التى تمر بها الحيونات المتنوعة البعيدة عن

طبيعتنا العاقلة ، فإن مساهمة هذا العلم الناشئ ، علم النفس التكويني . في دراسة المشاكل القديمة المتعلقة بنظرية المعرفة لاتقل في أهميتها عن مساهمة الدراسات التي تكلمنا عنها الآن ، وإنما يجب ، لكي نشرح هذا ، أن نبدد منذ الآن ما قد ينشأ من سوء فهم . إن علم النفس التكويني علم تقترب مناهجه من مناهج علم الحياة اقترابا يتزايد يوما بعد يوم ، بينما ينظر الناس عادة إلى نظرية المعرفة على أنها جزء من الفلسفة يرتبط بالضرورة بسائر العلوم الفلسفية وتستدعي تبعاً لهذا موقفاً ميتافيزيقيا . والصلة بين الميدانين في هذه الحالة إما أن تعتبر صلة لامبرر لها ، وإما أن تعتبر على العكس من هذا صلة طبيعية مثل الانتقال من دراسة علمية ما إلى فلسفة ما ، إن لم تكن مستنبطة من هذه الدراسة فهي مستوحاة منها كما أنها تضيف إلى هذه الدراسة العلمية مشاكل ليست من طبيعتها .

ولكن النظرية الحديثة في المعرفة قد صارت الآن من صنع علماء يتجهون إلى الربط بين المشاكل الخاصة « بالأسس » وبين ممارستهم لعلومهم ذاتها . وفي وسعنا أن نفصل نظرية المعرفةالعلميةعن الميتافيزيقا إن حددنا موضوع هذه النظرية تحديدا منهجيا . وبدلا من أن نتساءل عن المعرفة بوجه عام أو عن امكان المعرفة العلمية في مجملها مما يؤدي بالطبع إلى تأليف فلسفة بأكملها فنحن نستطيع أن نقتصر على المشكلة المحددة الآتية : كيف تتطور المعارف (لا المعرفة) ؟ ما العمليات التي تنقل علماً من العلوم من صورة معينة يحكم عليها فيما بعد بأنها غير دقيقة ، إلى صورة أخرى معينة يجمع العلماء المختصون فيما بعد على أنها تفوق الأولى ؟

سنعود إذن إلى مشاكل المعرفة العلمية ولكننا سننظر إليها بمنظار نقدي تاريخي لابمنظار فلسفي عام . هذه الإبستمولوجيا التكوينية[1] أو العلمية هي التي سنتحدث عنها لنبين ما عسى أن يؤديه علم نفس الطفل نحوها من خدمة قد لايصح إغفالها :

١

ولنبدأ بمشكلة على جانب عظيم من الأهمية : أيمكن إرجاع المعرفة الرياضية إلى المعرفة الطبيعية أم أن هاتين المعرفتين نمطان من أنماط التفكير والعلم لايرتد أحدها إلى الآخر ؟ نحن نعلم أن كل رأي من هذين قد انتصرت له طائفة من العلماء ولا يزال هناك من يدافع عن هذا الرأي ومن يدافع عن ذاك . فيذهب علماء المنطق الحديث

---

(١) انظر كتابنا :

Introduction à l'epistémologie génétique, Paris, Presses Universitaires de France, 1949 - 50

(Logisticiens) إلى القول بتميز المعرفتين إحداهما عن الأخرى ، بل لقد ميزت « مدرسة فينا » *(Cercle de Vienne)* بين نوعين من الحقائق ، الأول حقائق القضايا التي يسمونها بتحصيل الحاصل *(Tautologie)* وهي قضايا المنطق والرياضيات التي تعبر نقيضاتها عن قضايا جوفاء (لامعنى لها) لأن الحقيقة في هذا النمط من المعرفة تقوم على معادلة ، والنوع الثاني هو حقائق القضايا التجريبية التي يختص بها العلم الطبيعي (أو علم الحياة . . . الخ) ونقائضها قضايا خاطئة ولكنها تؤدي معنى (مثل قضية : الماء لايتجمد في درجة الصفر) . وعلى العكس من هؤلاء نجد بعض المؤلفين مثل برنشفيج *(Brünschvicg)* بالأمس وجونسيت *(Gonseth)* اليوم ، يعتبرون الحقيقة الرياضية من نوع الحقيقة الطبيعية لأنها كهذه الأخيرة مزيج من التركيبات الاستدلالية والتقريرات التجريبية .

وإن مثل هذا النقاش ليتصل في جزء منه بعلم النفس التكويني ، فالناس مجمعون على أن بعض المعارف الحسابية (كالعدد الصحيح مثلا) قد سبقت العلم الرياضي وأن بعض المعارف الطبيعية قد تصدر عن تفكير عادي سابق على العلم . بيد أن علماء الرياضة أو الطبيعة أو الفلاسفة عندما يلجأون إلى هذا التفكير العادي البسيط محاولين أن يتخيلوا كيفية إعداده لأفكاره فهم عادة ما يكتفون بأن يتصوروه تصوراً تعسفيا . ولما كانوا يسلمون بأن مثل هذا التفكير مشترك بين الناس جميعا فكل منا — في نظرهم — أهل لمعرفة طرق تفكيره . ولقد يقال إن كلا منا يعرف نفسه ولكن يجب أن نأخذ حذرنا عندما يتعلق الأمر بالتكوين النفسي ، ولذا كان من الأوفق أن نبحث في الطفل الصغير عن جذور المعرفة الرياضية والطبيعية دون أن يكون في ذلك إغفال للأبحاث الاثنوغرافية والاجتماعية .

وإن تحليلا كهذا ليبدد خلافا أساسيا كان له أثره في إدخال الغموض على المشكلة . إن كل معرفة تفترض ولاشك تدخل التجربة ، وربما لم يكن من سبيل إلى إنكار أن الطفل لايصل إلى مقابلة الواحد بالواحد مما يساعده على تكوين العدد الصحيح ، ولا إلى الاهتداء إلى أن مجموع بعض الأشياء يبقى كما هو مهما تغير نظام العد ، إلا إذا تناول الأشياء بيده . بل إن حقيقة مثل ٢ + ٢ = ٤ والعملية العكسية لها على وجه الخصوص ٤ — ٢ = ٢ لتعتمدان على التجربة . وينطبق هذا القول أيضا على الانتقال المنطقي الأولي مثل ا = ب ، ب = حـ إذن ا = حـ فمثل هذه الحقيقة لايسلم الطفل قبل سن السادسة أو السابعة بلزومها فيما يختص بالمكاييل . . . ولا قبل التاسعة فيما يختص

بالموازين وكثيرا ما لاحظنا أطفالا فى الثامنة والتاسعة يسلمون بأن قضيبا من النحاس الأصفر هو ا يعادل فى الوزن قضيبا آخر من النحاس الأصفر له نفس الأبعاد هو ب ثم بأن القضيب ب معادل فى الوزن لكرة من الرصاص ﺟ . وحينما سئلوا عما إذا كان وزن القضيب ا يعادل وزن الكرة ﺣ استنادا إلى أن ا = ب و ب = ﺣ (وكنا نلح عليهم فى هذا) أجابنا الأطفال فى هدوء « لا إن الرصاص فى هذه الحالة يكون أثقل لأنه فى العادة أثقل » .

وإذن فنحن نستطيع الذهاب مع المتحيزين للتجربة إلى أن الحقائق المنطقية بما فيها أيسرها وأعمها إنما تتكون بفضل التجربة قبل أن تكون نتيجة عمليات استدلالية خالصة . ولكن أى تجربة نقصد ؟ وهل يمكننا أن نوحد دون أى تمييز بين التجربة المنطقية الرياضية فى المستوى السابق للعمليات وبين التجربة الطبيعية فى نفس المستوى أو فى مستويات أعلى ؟

إن دراسة سلوك الطفل إزاء الموضوعات ترينا أن هناك نوعين من التجارب ونوعين من التجريد وذلك بالاعتبارين الآتيين : هل تنصب التجربة على الأشياء نفسها وتكشف عن بعض خصائصها ، أو أنها تنصب على علاقات غير موجودة بالضرورة بين الأشياء وإنما أدخلها العمل فى استخدامه هذه الأشياء لأجل أغراضه .

فهناك أولا (ونحن نقول أولا لأن هذا هو ما يفهم فى العادة من لفظ التجربة وإن لم يكن النمط الأسبق من حيث التكوين) التجربة التى تقع على الموضوع وتؤدى إلى التجريد من الموضوع . وتلك هى التجربة الطبيعية وهى بالذات كشف عن خصائص الأشياء . وهذا الكشف يفترض على الدوام عملا ما ولكنه عمل خاص يرتبط بكيفية معينة من كيفيات الموضوع ، ولا يتوقف على صور التنسيق الناتجة عن العمل أو هو لا يتوقف على هذه الصور فحسب . فالطفل الذى يهتدى إلى تلك الظاهرة التى لا يتوقعها وهى أن كرة من الرصاص قد يكون لها نفس وزن قضيب من النحاس الأصفر يقوم بتجربة طبيعية ويجرد كشفه هذا من الموضوعات ذاتها ، وذلك مع قيامه بأعمال خاصة كاستشعار الثقل باليد . . الخ .

وعلى العكس من ذلك الطفل الذى يعد عشر حصيات ويهتدى إلى أنها تظل دائما عشرا ولو عكس ترتيبها ، فهذا الطفل يقوم بتجربة من نوع مختلف كل الاختلاف عن الأولى . إن تجربته فى الحق لا تنصب على الحصيات التى يتخذ منها أدوات ليس إلا وإنما تنصب على أفعاله ذاتها أى أفعال الترتيب والعد ، وتتميز هذه الأعمال عن فعل استشعار

الثقل بشيئين . فهى أولا أفعال تضيف إلى الموضوع خصائص لم تكن له بذاته فليس فى مجموعة الحصى بذاتها نظام ولا عدد مستقل عن الفرد المجرب ، فهذا الفرد إذن يجرد تلك الخصائص عن طريق أفعاله الذاتية لا عن طريق الموضوعات . ثم هذه الأفعال أفعال عامة أو هى تنسيق للأفعال إذ أن العمل يتم هنا بإدخال بعض النظام فى الحركات فهو « يسلسل المسائل » بينما استشعار الثقل باليد عمل أخص من هذا بكثير . وعلى هذا تتحول العمليات التنسيقية تحولا عاجلا (منذ سن السابعة إلى التاسعة) إلى عمليات داخلية بحيث أن الطفل فى المرحلة التالية لايحتاج إلى تجريب لكى يعرف أن العشرة تظل دائما عشرة مهما غيرنا من الترتيب المتبع فى العد ، وإنما سيستنتج هذه الحقيقة بعمليات منطقية بينما لن يستنتج أوزان الأشياء إن لم يكنْ له قبل ذلك تجربة كافية .

وكذلك يرجع الاهتداء إلى أن ا = حـ إن كانت ا = ب ، ب = حـ إلى تجربة تتعلق بتنسيق الأفعال ، وقد تنطبق هذه التجربة على الأوزان كما قد تنطبق على أى شىء ولكنها ليست تجريدا لخاصة الانتقال ابتداء من الموضوعات بذاتها ولو كانت الموضوعات محققة لهذا القانون الذى يختص بالعمل قبل أن يكون قانونا للفكر ، والحق أن الطفل لا يعتبر خاصة الانتقال هذه شيئا تلزمه به العمليات التى يقوم بها إلا حيث تكون له أفكار سابقة عن الاتصال : مثل اتصال الكميات البسيطة (كالأطوال الخ) وهذا يكون فى سن السابعة والثامنة تقريبا ، وعن اتصال الأثقال وهذا يكون فيما بين التاسعة والعاشرة تقريبا وهكذا . ولكن هذا لا يعنى أن إمكان الانتقال صادر عن التجربة الطبيعية ، وسنرى فيما بعد أن معانى الاتصال على عكس هذا نتيجة تركيب منطقى .

ولنخلص من ذلك إلى أن علم نفس الطفل يوضح مشكلتنا الإبستمولوجية الأولى بعض التوضيح على الأقل . إن المعرفة الرياضية إن أمكن ردها إلى المعرفة الطبيعية فليس هذا لأنها تبدأ بالتجربة. فالمعرفة الرياضية بدلا من أن تجرد مضمونها من الموضوع نفسه فإنها تحاول منذ البدء أن تكسبه علاقات هى فى الأصل خاصة بالشخص . وإن هذه العلاقات، قبل أن تكون قوانين للفكر . تأتى من عمليات تنسيقية عامة . ولكن ليس فى هذه الطبيعة العاملة ولا فى لزوم تجربة معينة للشخص قبل تمكنه من فهم عملية القياس ما يمنع صحة التقرير بأن هذه العلاقات تدل على قدرة الشخص الإنشائية لا على خواص الموضوع الطبيعية .

٢

ولنتناول مثالا ثانيا نجده فى تصوراتنا لمعنى الاتصال . لقد أوضح إميل ميرسون *E. Meyerson* . بما يمتاز به من تفكير ثاقب وسعة فى العلم لاتتاح إلا لقلائل ، أن معانى الاتصال لا تنبع من مصدر واحد وإنما هى معان تتقبلها التجربة أو تصدر مادتها عن التجربة الطبيعية دون أن يكون فى ذلك مايكفى لفرض ضرورتها . فأما هذه الضرورة فتعود إلى قدرة الذهن على التوحيد (*Identification*) ، تلك القدرة التى يرى أنها وحدها ميزة الاستدلال العقلى . ونريد هنا أن نقتصر على هذه المسألة : هل دور العقل فى تركيب معانى الاتصال لايتعدى عملية التوحيد هذه أو أن الذهن قادر أيضا على فهم التغير ؟ وبعبارة أخرى نريد أن نعرف ما إذا كان المتغاير (أو المختلف) *(Divers)* شيئا لايرتد إلى العقل أبدا أو أن العقل يستطيع القيام بعمليات أخرى عدا عملية التوحيد .

ولنبدأ مرة أخرى بملاحظة صفة البساطة التى تتسم بها تصورات الاتصال . لئن كانت الدراسة الطبيعية العلمية هى التى كشفت عن مبدأ اتصال الحركة فى خط مستقيم (القصور الذاتى *Inertie*) وعن بقاء الطاقة فإن الفلاسفة السابقين على سقراط قد ذهبوا إلى القول ببقاء المادة . وإن ميرسون نفسه يعتبر أن تصور استمرار الشىء بعد ابتعاده عن مجال الإدراك هو أول مبادىء الاتصال . بل إنه ليذهب أبعد من ذلك إذ ينسب الشعور بهذا المبدأ إلى الحيوان (إلى الكلب الذى يطارد أرنبا مثلا) وإلى كل صور التفكير . وهذا يعنى أن الملاحظات التى يستطيع علم نفس الطفل أن يبديها قد تكون لها قيمة ما .

وهذه الملاحظات من نوعين ؛ فبعضها يتعلق بالمراحل التى تمر بها التصورات الخاصة بالاتصال ، وبعضها يتعلق بالنحو الذى تتكون عليه هذه التصورات .

أما عن مراحل ظهور هذه التصورات فلا يجوز أن نحسب أن الاهتداء إلى الأشياء اللامتغيرة يحدث فى سن مبكرة كما زعمت جماعة . وإنما ينبغى أن نفرق بين حالتين : بين حالة اللامتغيرات (أو الثوابت) الحسية الحركية كتصور بقاء الموضوعات وثبات ما يشاهد من الحجم والشكل واللون وبين حالة اللامتغيرات الفكرية كبقاء المجاميع والمقادير المكانية والكميات الطبيعية الخ . ولئن كان علمنا بالعمر الذى تتكون فيه الثوابت الإدراكية ناقصا (يرى برنسفيك وكروكشانك *Brunsvicg, Cruikshank*) أن الثوابت فى المقادير لا تظهر قبل ستة شهور فإنا نعرف على العكس أن تصور بقاء الموضوع (كالبحث عن شىء مختف كل الاختفاء وراء ستار) لا يتكون إلا فى النصف الثانى من السنة الأولى ، فالطفل لا يؤدى فى البدء أى سلوك تجاه شىء اختفى ثم يبدأ فى مرحلة

تالية بالبحث عنه دون أن يلتفت إلى المواضع المتعاقبة التى ينتقل فيها . وإذن فلابد من القيام بتجميع هذه المواضع أى لابد من تنظيم المكان العملى حتى يكتمل تصور اللامتغير، أى تصور بقاء الموضوع فى المكان القريب . وأما اللامتغيرات الفكرية فإن تكونها يتأخر عن هذه كثيراً فلا يتم إلا فى المستوى الذى يصل فيه الإنسان إلى العمليات المنطقية الأولى كعمليات التقسيم إلى فئات وتأليف العلاقات (من السابعة إلى الثامنة تقريباً) .

ولنسق مثالا على هذا بقاء مجموعة من الموضوعات كمجموعة من الخرز تتراوح بين عشر وعشرين خرزة موضوعة فى إناء زجاجى صغير . ويطلب إلى الطفل أن يضع فى الإناء ا عددا من الخرز الأزرق مساويا لعدد الخرز الأحمر الموضوع فى إناء له نفس الشكل والأبعاد هو الإناء ب . ولكى نتفادى العد نطلب إليه أن يضع بإحدى يديه خرزة زرقاء فى ا وباليد الأخرى خرزة حمراء فى ب . وعندما تتألف المجموعتان المتساويتان نطلب من الطفل أن يفرغ الإناء ب ويضع محتواه فى الإناء حـ الذى يختلف شكله عن شكل الإناء ب (كأن يكون أطول منه وأضيق ، أو أقصر و أوسع الخ) ثم نسأله عما إذا كان فى الإناء ا عدد من الخرز مساو لما فى حـ (أو بعد ذلك لما فى الإناء الجديد ى الذى يختلف شكله عن أشكال الأوانى السابقة) . وسوف نرى الأطفال ينكرون هذا الاتصال أو على الأقل لا يرون ضرورته فهم يرون مثلا أن حـ يحتوى على خرز أكثر من الموجود فى ا لأن مستوى الخرز فى الأولى أعلى أو أنه يحتوى على خرز أقل لأنه أضيق . . الخ . وعندما نصل إلى سن السادسة أو السابعة نجد الطفل ، على العكس ، يتصور المجموعة ثابتة مهما تغير شكلها الظاهرى .

ولندرس الآن الأسباب التى يبديها الأطفال لتفسير هذا الاتصال . وهى ثلاث نجدها دائما فى المسائل المشابهة الخاصة بهذا المعنى (كبقاء كمية المادة ، مثل بقاء وزن وحجم كرات من الطين يمكن تغيير أشكالها بطرق مختلفة ؛ ومثل بقاء الأطوال والمساحات على الرغم من تغيير مواضع العناصر التى تحددها) . وأول هذه الأسباب يتفق مع فكرة ميرسون ويعود إلى عملية التوحيد إذ نجد الطفل يقول إننا لم ننقص أو نضف شيئاً . ولهذا يجب أن يبقى عدد الخرز كما هو . غير أن مشكلة أخرى تبرز لنا فى الحال وهى ظهور هذا التوحيد فى دور متأخر . والحق أن الصغار يعرفون أيضا أننا لم ننقص أو نضف شيئا . وعندما نسألهم من أين أتى الخرز الذى يظنون أنه موجود فى حـ دون أن يكون من قبل فى ب أو أين ذهب الخرز الذى نقص من حـ بينما هو موجود فى ب

نراهم يتفادون الإجابة ويكتفون بقولهم إن المجموعة النهائية ج تبدو لهم أكبر أو أصغر من المجموعة ب وذلك مع إقرارهم بداهة بأننا أثناء العملية لم نضف من الخارج أى خرزة أو ننقص واحدة فلم لا يدرك صغار الأطفال هذا التوحيد بينما يدركه كبارهم؟ سبب ذلك أن التوحيد بين ب ، ج ليس نقطة البدء فى استنتاج الأطفال وإنما هو نتيجته أو منتهاه .

وأما السبب الثانى الذى يبديه الأطفال فمتعلق بآلية الاستدلال الناشئ نفسه . وذلك هو إمكان العكس *Réversibilité* . يقول الطفل إننا وضعنا مجموعة ب فى ح ولكن من السهل أن نعود فنفرغ ح فى ب وسنرى حينئذ أن ليس أى تغير . والسبب الثالث هو إمكان العكس منصبا على العلاقات ذاتها أى تعويض التغيرات النسبية فالمجموعة ح تصل إلى مستوى أعلى منها فى ب ولكنها أقل سمكا ، فكل تغير يعوضه تغير آخر والنتيجة إذن واحدة .

إن إمكان العكس هذا تظهر علاماته الأولى فى جميع الحالات فيما بين السادسة والسابعة من السن وهو يعبر عن الانتقال من الأفعال *Actions* إلى العمليات *Opérations* . فالفعل البسيط يسير فى اتجاه واحد نحو غاية معينة ولذلك يظل تفكير الطفل الصغير — هذا التفكير الذى لايعدو أن يكون تحويلا للأفعال إلى صور داخلية فى النفس — غير قابل للعكس لأنه مرهون بالفعل المباشر . أما العمليات فأفعال متسقة فى نظام يمكن عكسه بحيث أن كل عملية تقابلها عملية عكسية تمحوها . ولكن هذا العكس متأخر الحدوث فيما يختص بالتفكير لأنه يفترض انقلابا فى مجرى الأفعال الطبيعى إن لم يكن انقلابا فى مجرى الأحداث الخارجية والنفسية ذاتها . فمجرى الشعور الذى وصف بأنه يترجم الوقائع المباشرة *Données Immédiates* خير مثال للمجرى الذى لا ينعكس .

إن هذا القصور عن تكوين الثوابت لمن خصائص التفكير لدى الطفل الصغير وليس إلا نتيجة لاستحالة العكس فى التفكير بينما ترجع المبادئ الأولى لمعنى الاتصال إلى هذه القابلية للعكس التى تقوم عليها عمليات الذهن الأولى . ومن هذه الوجهة نعتبر الوحدة نتيجة لا بداية — نتيجة لتآزر العمليات المباشرة مع العمليات العكسية — وعلى هذا تكون مجموعة التغيرات من حيث هى مجموعة (أو أى نظام آخر قابل للعكس) المصدر الذى تأتى عنه تصورات الاتصال ، وليست الوحدة (أو عمليات التوحيد) إلا ناحية من هذا التنظيم للمجموعة ، ناحية لا تنفصل عن التغيرات ذاتها .

وقد ندرك فى الحال التشابه القائم بين هذا التركيب للثوابت الأولية وبين التركيب الموجود فى علم الطبيعة ذاته . لقد اقترنت صياغة قوانين الاتصال بتصور نظام إجمالى

للعمليات . ومن العسير أن نفصل فى هذه النظم بين عنصر التغير وعنصر الثبات (أو الوحدة) وأن نعتبر هذا الأخير العنصر العقلى الوحيد كأن التغير يحوى بالضرورة عاملا لا يرتد إلى العقل . والحق أن التغير والوحدة لا ينفصل أحدهما عن الآخر إطلاقا ، وأن عمل العقل هو فى التأليف بينهما . وإنا لنجد فى علم النفس التكوينى حجة قاطعة على ما نقول فلا التوحيد ولا حتى التشابه يسبق تنظيم التغير أو الاختلاف وإنما تتضافر العمليات تضافرا قويا للتأليف بين هذين العنصرين .

٣

وثمة مثال ثالث يوضح لنا تباين المشاكل التى يمكن أن تنظر فيها الابستمولوجيا التكوينية بمساعدة علم نفس الطفل ألا وهى مشكلة الطابع المنطقى أو الإدراك المباشر المستقل للعدد الصحيح . فمن المعلوم أن عددا من علماء الرياضيات ومن أشهرهم (بوانكاريه *Poincaré*) و (بروير *Brouwer*) يرون أن العدد الصحيح لا يمكن رده إلى أى بناء منطقى بل هو موضوع إدراك (*Intuition*) عقلى مباشر مستقل . وأما علماء المنطق الحدثيون فهم منذ (فريجى *Frege*) و (رسل *Russel*) يذهبون إلى أن الأعداد الصحيحة مستمدة من بناء أصناف وعلاقات منطقية . فالعدد الأصلى *(Nombre Cardinal)* عندهم يكون صنفا *Classe* من أصناف متعادلة يطابق كل طرف من أحدها حداً من حدود كل من سائر الأصناف . ومثال الأصناف المنطقية ماريشالات نابليون وعلاقات فلك البروج أو الحواريون الخ ومن الممكن أن تصنف جميعا كل صنف منها تحت عنوان واحد إذا رتبناها (أى الأصناف) بحيث أن كل حد من حدود صنف منها يطابق حداً من حدود الأخرى . فإن صنف الأصناف هنا هو العدد ١٢ لأن الخاصة الوحيدة التى تشترك فيها هذه الأصناف هى أنها تكون المجموع الذى نرمز إليه بالرقم ١٢ . وكذلك العدد الترتيبى *Nobre Ordinmal* يمكن تركيبه بواساطة التطابق بين علاقات انتقالية *Transitives* أو علاقات تساسلية *Relations Sériales* . وعلى ذلك فإن بناء العدد الصحيح يتوقف كل التوقف على صور منطقية .

والمشكلة التى ترد علينا فى هذه الحال هى ما إذا كان العدد الصحيح من حيث هو نتاج التفكير الفعال (أى التفكير من حيث هو عمل ذهنى بغض النظر عن علاقاته بالنظريات الاستدلالية الصورية) يثبت هذا الرأى أو ذاك . ولا شك فى أنه سيعترض علينا بأن هذا العدد « الطبيعى » ليس عدد الرياضيات ومعنى هذا أنه حتى إن كان الذهن

يسير فى الواقع من تلقاء نفسه على نحو معين فإن هذا لا يمنع من تفسير العدد من وجهة النظر الصورية . ولكن من الواضح أن تصور العدد سابق على بناء الحساب العلمى وأن هذا الميدان السابق للعلم هو وحده الذى له أن يقطع إما بوجود إدراك مباشر للعدد وإما بوجود صلة ذاتية بين العدد وبين الأصناف والعلاقات المنطقية .

وها هو ذا علم النفس التكوينى يساهم بدوره فى حل هذه المشكلة مساهمة لم نكن لنتوقعها لو لم نعد فى هذا إلى شهادة التجربة المباشرة . إن تصور العدد لا يستند إلى طريقة خارجة عن دائرة المنطق مثل الإدراك المباشر الذى يقول به بوانكاريه وبروير ولا إلى المنطق الخالص بالاعتبار الذى يصطنعه به فريجى ورسل وإنما يستند إلى توحيد لعمليات توحيداً يجمع بين عناصر منطقية دون أن تكون العمليات عمليات ترتيب فى أصناف أو علاقات. فالحل الذى توحى به الدراسة النفسية التكوينية لا يؤيد رأيا من الرأيين المذكورين وإنما هو حل وسط بينهما .

والصعوبة النفسية التى تقف دون النظرية القائلة بالإدراك البسيط للعدد هى أن تتابع الأعداد المتمثل فى العملية ن + ١ لا يهتدى إليه إلا بمساعدة عمليات الأصناف والعلاقات المنطقية . ففى الطور السابق للعمليات (قبل سن السادسة أو السابعة) حيث لا يستطيع الطفل الوصول إلى الثوابت الضرورية للاستدلال نظراً لعدم قدرته على القيام بعمليات قابلة للعكس ، يقدر الطفل مع هذا على تكوين الأعداد الأولى التى يمكن أن نسميها أشكالا لأنها تقابل ترتيبا بسيطاً ومحدوداً فى المكان (من ١ إلى ٥ أو ٦ بدون الصفر) ، كما أنه يستطيع فى هـذا الطور أن يؤدى عملية استدلالية بوساطة تصورات سابقة مطابقة لمعان إجمالية تدرك إدراكا مباشراً . ولكن حتى فيما يختص بالمجموعات المؤلفة من خمسة أشياء أو ستة فإنه لا يكون واثقا من اتصالها . فمثلا عندما نطلب إلى طفل فيما بين الرابعة والخامسة من عمره أن يضع على المائدة أقراصا حمراء مساوية فى العدد لصف من ستة أقراص زرقاء فإنا نجده يبدأ بتكوين صف يساوى الصف الأزرق طولا دون أن يهتم بجعل كل وحدة من وحدات الصف الأحمر مقابلة لكل وحدة من وحدات الصف الأزرق ، ثم إن الطفل قد يكون صفا مقابلا تماما للأول ولكنه لا يعتمد فى هذا إلا على معيار للإدراك الحسى. فهو يضع قرصا من الأقراص الحمراء أمام كل قرص من الأقراص الزرقاء ، ولكن إن حدث أن باعدنا أو قربنا بين عناصر صف من الصفين فإنه يعدل عن رأيه فى بقاء التساوى العددى بين الصفين ويخيل إليه أن الصف الأطول يحتوى على عدد من العناصر أكثر. ولا يستطيع الطفل أن يسلم بثبات

العدد الكلى بغض النظر عن الوضع المكانى الذى تشغله الأقراص إلا فى حدود السادسة والنصف أو السابعة من عمره، أى عندما تتكون لديه سائر معانى الاتصال . ولذا كان من العسير القول بوجود إدراك مباشر للعدد الصحيح قبل هذا الطور من نمو الطفل ؛ ولكن من الواضح أن الإدراك إذا كان مشتقاً من غيره لا يكون إدراكا مباشراً .

فكيف يتم إذن تصور التعادل بين مجموعتين واتصال هذا التعادل ؟ هنا تتدخل عمليات منطقية ، وقد يبدو فى هذا ما يعزز رأى رسل . وإنه لما يجدر ذكره أن تصور سلسلة من الأعداد الصحيحة يتم فى نفس المستوى العقلى (بين السادسة والسابعة من العمر) الذى تتكون فيه الصورتان الأساسيتان من المنطق الكيفى للأصناف والعلاقات : وأولاهما صورة الاندراج بالتضمين وهى أساس كل تصنيف ، فالصنفان ا، ا' تضمنان فى صنف ب ، وصنفا ب ، ب' يضمنان فى حـ وهلم جرا) . وثانيتهما تسلسل العلاقات الانتقالية المتباينة (مثل ا أصغر من ب ، ب أصغر من حـ وهلم جرا) . وللصورة الأولى أثرها فى إدراك بقاء المجاميع إذ أن بقاء مجموعة من المجموعات يفترض إدراجا تصاعديا يلحق بهذه المجموعة كل الأجزاء التى تتكون منها ، أما تسلسل العلاقات الانتقالية المتباينة فله أثره فى نظام عد العناصر ، وهو من الوجهة النفسية شرط من شروط إدراك ما بينها من تطابق . أليس لنا إذن أن نقول إن علم النفس التكوينى يرجح نظرية رسل فى الطابع المنطقى للعدد لأن كل عنصر من عناصر العدد له جذوره فى الصور المنطقية البحتة ؟ .

بلى ، ولكن من وجهة واحدة . إذ أن المسألة تتعقد حالما ينبغى معرفة طابع هذه العملية ، عملية إيجاد التطابق الذى يؤدى إلى التعادل بين الأصناف . والواقع أن هناك نوعين من عمليات التطابق : الأول كيفى يرجع إلى أن كيفية العناصر المتطابقة واحدة ، والثانى غير محدد وتجرد فيه الكيفيات . فعندما يرسم الطفل رجلا متبعا نموذجا معينا أمامه فإنه يطابق بين أجزاء رسمه وأجزاء النموذج ، فالرأس يطابق رأساً ، واليد اليسرى تطابق اليد اليسرى . ولا يمكن أن يضع فى الرسم جزءاً فى غير الموضع الذى يطابقه فى النموذج . فالمطابقة هنا إذن كيفية إذ أن كل عنصر يتصف بكيفيات محدودة ، ولا يمكن اعتباره وحدة أيا كانت . وعلى العكس من هذا ، عندما يطابق نفس الطفل بين أقراص حمراء وأخرى زرقاء فإن أى عنصر من عناصر المجموعة الأولى يطابق أى عنصر من عناصر المجموعة الثانية بشرط أن تكون هناك مطابقة بين الوحدتين المتناظرتين . فالتطابق يصبح تطابقاً غير محدد لأنه يجرد الكيفيات وبذلك تغدو عناصر المجموعة وقد انتفت عنها صفاتها المميزة وبذلك أيضا يمكن إحلال الوحدات بعضها محل الآخر .

فعندما يقول لنا المنطق إن صنف ماريشالات نابليون يساوى صنف علامات البروج وصنف الحواريين وأن صنف هذه الأصناف جميعها هو صنف الأصناف المتعادلة التى تكون العدد ١٢ ، أيكون فى هذا تطابق كيفى أم تطابق خال من كل كيفية ؟ من البديهى أنه تطابق خال من الكيف ، إذ ما من كيفية يشترك فيها الماريشال ناى (*Ney*) والحوارى بطرس وبرج السرطان ، ولذا كانت مطابقة عناصر كل صنف لعناصر الصنف الآخر قائمة على اعتبارها وحدات يمكن أن تحل إحداها محل الأخرى وذلك بعد أن تجردت من كيفياتها .

إن تفسير العدد الأصلى بعمليات تكوين الفئات يقوم من الوجهة السيكولوجية على نوع من الدور . فأصحاب هذه النظرية يتكلمون عن صنف الأصناف المتعادلة كما لو كان تعادلها قائما على كونها أصنافا ، بينما يستبعدون منذ البدء التطابق الكيفى (الذى يشتق وحده من طابع الأصناف المنطقية مباشرة) ويستبقون تطابقا غير كيفى دون أن يلحظوا أن هذا التطابق نفسه يحول العناصر الكيفية الفردية إلى وحدات عددية . وإذن فقد تحول الصنف إلى عدد ولكن بإدخال العدد من الخارج وبوساطة تطابق مجرد عن الكيفية .

والواقع أن العدد الصحيح نتيجة لعمليات منطقية (وفى هذا وحده يؤيد علم نفس الطفل رأى رسل) ولكنه يؤلف بين هذه العمليات على نحو جديد لا يرد إلى المنطق الخالص ، ولذا يجب أن نلجأ إلى حل ثالث غير حل بوانكاريه وحل رسل معاً .

وهذا الحل الثالث بسيط جدا : لنفترض وجود مجموعة من العناصر ا ، ب ، حـ ... الخ فإن وقف الطفل الذى نجرب عليه عند كيفياتها فقد يصنفها بطرق مختلفة ؛ قد يصنفها على أساس ما يكون بينها من تشابه (أو تخالف) دون نظر إلى نظامها (فإذا كانت ا تعادل ب فإنها لا تسبقها ولا تتلوها) أو ينظمها حسب أحجامها أو أوضاعها دون مراعاة تشابهها . ففى الحالة الأولى يتم جمع العناصر على أساس التعادل وفى الحالة الثانية على أساس التخالف . ولكن العمليات المنطقية الأولية لا تمكن من ربط موضوعين من حيث تعادلها (أى فى صنف) ومن حيث تخالفها (أى علاقة ترتيب) فى نفس الوقت ولكن تحول هذه العمليات المنطقية إلى عمليات عددية يتم بتجريد الكيفيات ومن ثم باعتبار أى عنصرين من عناصر الصنف متعادلين ومتمايزين فى نفس الوقت : متعادلين فى كل شىء (١ = ١) ومتمايزين لأن العد مهما كان الترتيب المتبع فيه ، يفترض أن أحدهما لا بد أن يكون موجوداً إما قبل الآخر وإما بعده ، وهذه الصفة هى الصفة المميزة الوحيدة . وإذن فالعدد الصحيح من الوجهة البسيكولوجية تركيب من الصنف

والعلاقة المتباينة الانتقالية أى تركيب من عمليات منطقية ولـكنها مع هذا منسقة على نحو جديد لا يتم إلا باستبعاد الـكيفيات المميزة . ولذا كان للعدد الصحيح ، فى حساب المتناهيات ، جانبان متلازمان تلازماً دائماً هما الجانب الأصلى *Cardinal* والجانب الترتيبي *Ordinal* . وهما مظهر الوحدة ومظهر الترتيب .

لقد بينت لنا هذه الأمثلة القليلة أن التحليل التـكوينى لمجموعة من الأفـكار أو العمليات الفكرية لا بد أن يثير مشاكل إبستمولوجية إن آجلا أو عاجلا . ولا شك أننا قد نقلل من أهمية تلك المشاكل إذا نسينا أن التفكير المـكتمل إنما هو نتيجة لتكوين يستغرق مدى طويلا . لقد سئل عالم من علماء الرياضيات يوما عن هذا الخلط بين نوعى عمليات التطابق والذى أدى برسل إلى الانتقال من التشابة الـكيفى إلى التعادل العددى فأجاب قائلا : « إننا لم نعد أطفالا » . ولـكننا إن تذكرنا ما يقوله علماء الحياة من أن التخالف الجنينى *Différenciation Embryonnaire* هو العامل الحاسم فى تشريح البالغ ، فسوف نقلع عن نظرنا إلى الطور البدائى للمعرفة على أنه حالة ليس لها أى دلالة نظرية ، وسوف نستخدم المنهج التحليلى الجديد الذى يقدمه لنا علم النفس التكوينى أداة تساعدنا فى أبحاثنا عن المعرفة العلمية . نعم لا شك أن هذه الأداة عديمة الجدوى فيما يتعلق بكثير من المشاكل الخاصة ، ولـكنها أداة لا غنى عنها فى المسائل الأعم ، لأن هذه المسائل تتعلق بأبسط الأفـكار أى بأقربها إلى الدراسة التكوينية .

الاتجاهات الحديثة في علم اللغة

بقلم : آلف سومرفلت (١)

يزداد الشعور يوما بعد يوم عند معظم دارسى المدنية بأهمية اللغة لفهم الحضارة حق الفهم . فأى نظام لغوى تعبير عن طريقة جماعة من الجماعات فى إدراك نفسها وما يحيط بها ، وإن لم يكن هذا التعبير كاملا . ومن ثم فلا يستطيع أن يفهم مدنية ما كل الفهم من يجهل وسيلتها اللغوية فى التعبير . ولن يستطيع المحدثون من علماء الإنسان أن يستمروا فى عملهم معتمدين على المترجمين إن أرادوا أن يجمعوا مادة يمكن الثقة بها حقا . فكما قال إدوارد سابير *Edward Sapir* : « يأتى يوم تبدو فيه محاولة التمكن من حضارة بدائية دون الاستعانة بلغة مجتمعها محاولة غير جدية مثل جهود المؤرخ العاجز عن أن يفهم الوثائق الأصلية للمدنية التى يصفها » (٢) .

ظهر علم اللغة الحديث فى مطلع القرن الماضى فى صورة نحو تاريخى مقارن *Comparative Historical Grammar* ، وظل كذلك زمانا طويلا . وبالرغم من أن مناهج هذه الدراسة كانت فى أغلب الأحايين ، غامضة وتحكمية إذا حكمنا عليها بمقتضى معاييرنا الحاضرة ، غير أن كثيراً من السمات الهامة للغات الرئيسية التى كانت تستعملها الحضارات القديمة فى أوروبا وآسيا وإفريقيا ، وما بينها من نسب وقرابة قد كشف عنه وتحدد فى خصائصه الجوهرية . ثم أدى تأثير داروين *Darwin* والعلم الطبيعى *Natural Science* حوالى سنة ١٨٧٠ إلى إدخال مناهج جديدة قائمة على الاعتقاد بأن طبيعة التغيرات اللغوية *Linguistic Changes* هى نفس طبيعة التغيرات المشاهدة فى العالم الطبيعى . فرأى بعض علماء اللغة أن اللغات تتغير بفعل « قوانين عمياء » .

وإذا حدث أن نتائج التغير تبدل من طابع اللغة ، وخاصة قواعد نحوها فقد اختلف العلماء فيما إذا كان على المتحدثين باللغة أن يزيلوا ما فيها من الشذوذ بأن يضعوا صيغا جديدة بواسطة التمثيل ، أى عن طريق المحاكاة لبعض الصيغ الشائعة الاستعمال . هذه الآراء

---

(1) Alf Sommerfelt, Recent Trends in General Linguistics.

(2) Edward Sapir, Selected Writings, P. 162.

العامة التى نشأت عند جماعة من أبرز العلماء الألمان لم يقبلها كل اللغويين ، ولكنها أدت إلى مناهج فى البحث أدق كثيراً من تلك التى كانت موجودة فيما مضى . فقد نتج عن المناهج الجديدة التفريق الواضح بين فقة اللغة *Philology* ، أى دراسة الوثائق المكتوبة ولغتها ، وبين علم اللغة *Linguistics* الذى يتخذ موضوعا لبحثه دراسة اللغة من حيث هى لغة ، مكتوبة أو غير متكوبة .

كانت دراسة اللغة ، خلال القرن التاسع عشر كله ؛ تكاد تقتصر على ناحية تغيرها . ولكن حوالى نهاية القرن ظهرت أفكار جديدة ، وخاصة فى فرنسا ، أفكار يمكن القول بأنها طلائع النظرات الحاضرة إلى اللغة على أنها بناء . فقد استطاع موريس جرامون *Maurice Grammont* (١٨٦٦ — ١٩٤٦) وأنطون مييه *Antoine Meillet* (١٨٦٦ — ١٩٣٦) وزميلهما جوزيف فندريس *Joseph Vendryes* (مولود سنة ١٨٧٥) الذى اقتفى أثرهما أن يثبتوا أن التغيرات الصوتية وغيرها من التغيرات اللغوية لا يمكن القول بأنها مماثلة للتغيرات التى تحدث فى العالم الطبيعى ، ولكنها تدل على تفاعل بين الدوافع النفسية الفسيولوجية *Psychophysiological* وبين نظام اللغة الذى تطرأ عليه التغيرات . والتغيرات تحدث فى الأفراد فى اللاشعور أو على هامش الشعور . وقد أرجع العالم الهولندى جاك فان جينكن *Jac. Van Ginneken* (١٨٧٧ — ١٩٤٥) هذه الحقائق إلى نتائج بحث بيير جانيه *Pierre Janet* فى الأتوماتية النفسية *Psychological Automatism* ووضح مييه *Meillet* الصفة الاجتماعية للنظام اللغوى وبين أنها تطابق كل المطابقة تعريف دوركيم *Durkheim* « للظاهرة الاجتماعية » . فعملية التغير تحدث فى الفرد ثم تعمم فى الجماعة ، أما علة التغير فتقع خارج الفرد وتنتمى إلى المحيط الاجتماعى .

وفى هذا الوقت نفسه بين المذهب الجديد فى علم الجغرافية اللغوية *Geographical linguistics* ، الذى توصل إلى مناهجه الجديدة العالم السويسرى جول جيليرون *Jules Gilliéron* (١٨٥٤ — ١٩٢٦) ، بين هذا المذهب بكل جلاء أن التصور الداروينى للغات واللهجات على أنها كائنات يمكن حصر عددها ، ومتطورة تطور النباتات أو الحيوانات ، تصور لا أساس له إطلاقاً . فالتطور اللغوى أشد تعقداً من هذا مرات ومرات ، وذلك بسبب التفاعل الدائم بين الإتجاهات الخارجية والداخلية .

ولقد أدت الآراء الجديدة إلى الاعتقاد بأن الحقيقة الهامة عن اللغة هى أنها تكون نظاما ، عناصره المختلفة يعتمد بعضها على بعض ، وبأن وجود هذا النظام مهم بالنسبة

لفهم كل من التغير اللغوى ، واللغة من حيث هى لغة ، والدور الذى تقوم به اللغة فى المجتمع . والحقيقة أن ما يبدو لعقل المتكلم العادى ليس إلا النظام اللغوى ؛ أما فكرة التغير اللغوى فأمر لا يطرأ له على بال . ولقد أظهرت محاضرات فرديناند دى سوسير *F. de Saussure* (ولد فى سنة ١٨٥٧ ومات فى سنة ١٩١٣) التى نشرها تلاميذه سنة ١٩١٦ أهمية الفصل القاطع بين هاتين النظرتين : بين اللغة من حيث هى نظام مستقر *Système Statique* وبين اللغة من حيث هى تغير لغوى . وتشدد دى سوسير فى ضرورة التمييز الحاسم بين اللغة فى حالتها المستقرة وبين دراستها فى حال تغيرها . كما بين أن كل دراسة من هاتين يجب أن يكون لها مناهجها الخاصة بها .

ولقد كان لكتاب دى سوسير « محاضرات فى علم اللغة العام » *Cours de Linguistique Générale* أثر بالغ فى البحث اللغوى من بعده .

لم يقتصر دى سوسير على التمييز تمييزاً قاطعاً بين ناحية الاستقرار وناحية التغير ، بل تشبث كذلك بضرورة الفصل بين اللغة باعتبارها لغة وبين الكلام ، أى بين النظام اللغوى الذى تشترك فيه جماعة من الجماعات وبين الاستعمال الفعلى الذى يقوم به المتكلم باللغة لهذا النظام . وقد أدخل دى سوسير المصطلحين لغة *Langue* و كلام *Parole* ، اللذين يترجمهما اللغويون الإنجليز بـ *Language* و *Speech* ، ليفرق بين هذين الأمرين . وإن نظرية دى سوسير تتفق ونظرة مييه *Meillet* إلى اللغة على أنها ظاهرة اجتماعية *Fait Social* ويرى دى سوسير أن اللغة نظام من العلامات *Système de Signes* التى تتكون من شىء مسموع ومن تصور مرتبط بها ارتباطاً لا انفصام له . وهذه العلامات التى تتصف بأنها تحكمية أو بأنه لا باعث طبيعى عليها تكتسب قيمتها عن طريق التقابل ، فدى سوسير لا ينظر إلى اللغة على أنها جوهر بل ينظر إليها على اعتبار أنها صورة .

وإن إدخال المناهج الجديدة المستوحاة من مناهج العلم الطبيعى قد أدى فى الوقت نفسه إلى أن يدرس نطق الكلام دراسة دقيقة لا عن طريق الأذن فحسب ، ولكن باستخدام آلات أيضا . وإلى خلق دراسة خاصة ألا وهى علم الأصوات اللغوية التجريبى *Experimental Phonetics* . فحاول كثير من العلماء أن يصفوا ويحللوا أكبر عدد ممكن من درجات النطق المختلفة الدقيقة الموجودة فى اللغات واللهجات ، دون النظر إلى مسألة وظيفتها . وأيا ما كان فقد بين دى سوسير ، بطريقة أوضح من سابقيه من علماء اللغة ، أن أى لغة لا تحتوى إلا على عدد محدود من نماذج الأصوات أو الوحدات

الصوتية ، وهذه الفكرة جزء من النظام اللغوى الذى اقترحه مييه وجرامون ، وقد كانا تلميذين له عندما كان يدرس فى باريس من سنة ١٨٨١ إلى سنة ١٨٩١ . ثم وصل عالم روسى مهاجر هو الأمير ن. تروبتسكوى *N. Troubetskoy* (١٨٩٠ — ١٩٣٨) وتلميذه ومساعده الروسى مثله رومان جاكوبسون *Roman Jakobson* (ولد سنة ١٨٩٦) إلى تعريف دقيق للوحدة الصوتية على أنها أصغر وحدة للصوت تتخذ للتمييز بين المعانى ، وحاولا أن يحددا طبيعة النظم المختلفة الوحدات الصوتية والعلاقات المتبادلة بينها ، وأهمية صفاتها لفهم التغير اللغوى . فالوحدة الصوتية يمكن القول بأنها مجموعة أو وحدة من أصوات تتفاوت درجة اختلافها من الناحية السمعية ، ولكنها تختلف من حيث الوظيفة عن غيرها من الوحدات : ففى اللغة الإنجليزية مثلا تحتوى الكلمات *Ramp* و *Romp* و *Rump* على ثلاث وحدات صوتية مختلفة (هى الممثلة بـ *a o u*) تعين على التمييز بين معانى هذه الكلمات . أما مسألة النطق الفعلى لكل من هذه الوحدات الصوتية فذات أهمية ثانوية ، فكل من الـ *o* والـ *u* فى *Romp* و *Rump* مثلا مختلف ، من الناحية الصوتية ، فى لغة جنوب انجلترا عنه فى اللغة الإنجليزية الأيرلندية ، وهو فى اللغة الأمريكية مختلف عنه فى هاتين . ولقد أذيعت آراء علماء الأصوات اللغوية *Phonologists* كما كان يسمى تروبتسكوى وجاكوبسون ومساعدوهما (لأنهم قصدوا إلى التمييز بين علم الأصوات اللغوية *Phonology* أى علم الوحدات الصوتية ، وبين الـ *Phonetics* أى علم نطق الكلام) — فى المؤتمر اللغوى الأول فى لاهاى سنة ١٩٢٨ . ولقد جمع تربتسكوى وجاكوبسون حولهما طائفة من العلماء ؛ معظمهم من السلافيين ، واتخذوا من براغ مركزاً لهم . وحاولوا أن يشرحوا آراءهم فى شكل نظرية متماسكة فى اللغة تتفق فى المسائل الهامة مع نظرية مييه ، ولكنهم قبل أن تبدأ الاعتداءات النازية وتندلع نيران الحرب (العالمية الثانية) لم يكونوا قد قطعوا شوطاً يذكر بعد دراسة مشاكل الوحدات الصوتية . ولقد مات تروبتسكوى بعد وقت قصير من احتلال الألمان لفينا حيث كان أستاذاً للغات السلافية فيها .

وقد كون العالم الدانمركى لويس هيمسلف *Louis Hjelmslev* (المولود سنة ١٨٩٩) متعاوناً فى بعض المسائل مع هـ . ج . ألدال *H. J. Uldall* نظرية « دلالية » *Glossematic* (١) فى اللغة على أساس الرأى القائل بأن اللغة صورة أكثر من كونها مادة . والأستاذ هيمسلف يرمى إلى الوصول إلى وصف للغة ينتفى فيه التناقض ، ويكون

(١) يقصد بكلمة « *Gloseme* » أصغر وحده معنوية من العلامات اللغوية (المترجم) .

بسيطا وشاملا . وهو يرى أنه من الضرورى لبلوغ هذه الغاية استخدام منهج يمكن بوساطته تحليل أى نص أو « سلسلة ملفوظة *Spoken Chain*» طبقاً للمبادئ السابق ذكرها . ويجب أن تكون حصيلة التحليل تكوين النظام الكامن وراء النص ، ووراء أى نص فى اللغة المدروسة . ويرجو هيمسلف أن يتمكن بهذه العملية الاستدلالية من إيجاد منهج يمكن تطبيقه على اللغة عموماً . وتثبت صلاحية هذا المنهج إذا ظهر أنه يمكن استخدامه فى كل حالة وأنه غير متناقض . ثم ينتقل هيمسلف إلى وضع النقط الرئيسية لمثل هذا التحليل الذى يحدد فيه العلاقات القائمة بين العناصر ، واعتماد بعضها على بعض ، بتقسيم النص إلى سلاسل أصغر فأصغر حتى يصل إلى الوحدات الصغرى . واللغة عنده ليست إلا مجموعة من العلاقات *Set of Relations* ، أما كيفية الإبانة عنها فغير مهمة . فالقيم اللغوية لا تتأثر بالإبانة عن اللغة فى الكلام ، أو الكتابة ، أو المورس *Morse* ، أو فى إشارات الصم البكم .

والأستاذ هيمسلف شيخ جماعة شباب اللغويين الدنماركيين المتمكنين الذين محصوا نظرياته كل التمحيص وطبقوها على المادة اللغوية . وأيا ما كان فإن هيمسلف قد ووجه بمعارضة شديدة ولاسيما من اللغويين المعنيين بالتغير التاريخى بصفة خاصة ، وكذلك من علماء الأصوات اللغوية *Phonologists* « وأصحاب نظرية البناء[1] » *Structuralists* فى مسائل معينة فعلماء الأصوات اللغوية وأصحاب نظرية البناء لايوافقون على القول بأن الجوهر لا أهمية له إطلاقا فى اللغة . ومع ذلك فإن الأصول الرئيسية التى تقوم عليها نظريات علماء الأصوات اللغوية وجماعة هيملسف يذهب إليها الآن عدد كبير من قادة اللغويين الأوربيين ، وقد وصل بعضهم إلى نفس النتائج مع استقلال كل منهم عن الآخر إلى حد ما فى أبحاثه . ويمكن أن نضيف بصفة مؤقتة على الأقل عدداً من العلماء البريطانيين ، والفرنسيين ، والنرويجيين ، والهولنديين ، والسويسريين ، والإيطاليين ، وعالما سويديا واحداً (هو الأستاذ مالبرج *Malmberg* من جامعة لند) إلى مجموعة العلماء السلافيين والدنماركيين الذين أشرنا إليهم .

أما فى جامعات الولايات المتحدة الأمريكية فإن علم اللغة لما يصل إلى المستوى الذى بلغته سائر الدراسات الإنسانية ، والأرجح أن هذا يرجع إلى أن الفرق بين فقه اللغة *Philology* وعلم اللغة *Linguistics* لا يزال يساء فهمه إلى الآن فى البلاد الأنجلوسكسونية . ولكن من المأمول أن هذا الوضع لن يدوم طويلا ، فالعلماء

---

(١) الذين يذهبون إلى أن اللغة بناء .

الأمريكيون قد قاموا خلال السنوات الماضية ببحوث كثيرة عظيمة الأهمية من الناحية النظرية . وقد يسرت مؤلفاتهم للعلماء تلك المادة الهامة التى تقدمها اللغات الهندية الأمريكية الكثيرة التى تختلف فى بعض الأحوال اختلافا بينا عن لغات العالم القديم . كما أنهم قد توصلوا إلى نظرية عامة فى البناء اللغوى *Linguistic Structure* تتفق مع آراء اللغويين الأوربيين فى مسائل هامة .

وبين اللغويين الأمريكيين فى القرن العشرين اسمان كبيران هما : ليونارد بلومفيلد *Leonard Bloomfield* (١٨٨٧ — ١٩٤٩) وإدوارد سابير *Edward Sapir* (١٨٨٤ — ١٩٣٩) . نشر بلومفيلد سنة ١٩٣٣ كتابا غاية فى الإصالة عنوانه «اللغة» *Language* أصبح مرجع اللغويين الأمريكيين . ولقد ميز بلومفيلد تمييزاً قاطعاً بين دراسة اللغة من الناحية التاريخية وبين دراستها من حيث هى مستقرة ، وكون نظرية بنائية فى اللغة قائمة على معرفة عريضة بالحقائق اللغوية . كان بلومفيلد من أصحاب نظرية السلوك *Behaviourist* المتشبثين بها فأراد أن يتخلص من المعنى على قدر الإمكان : فهو يرى أن معنى أى صورة من الصور اللغوية هو الحالة التى ينطق فيها المتكلم بهذه الصورة ، والأثر الذى يحدثه فى السامع . وهكذا كان على بلومفيلد أن يبدأ من الصور اللغوية لا من معانى الصور ، وقد كون ، على أساس مقاييس صورية خالصة ، نظاماً كاملا من الوحدات الصوتية ، التى يعرفها بأنها أصغر وحدات الخصائص الصوتية ، ومن تحولاتها *Modifications* والصلات العامة ، والصور النحوية ، والصرف *Syntax* ، وأنواع الجمل *Types Sentences* . ولهذا المنهج فوائد جمة عند دراسة لغة تختلف اختلافا بينا عن لغة الباحث ، كما أنه يجب اتباع المبادىء الرئيسية الموضحة فيه عند أى دراسة للبناء اللغوى ، ولكنه لا يصلح عندما يطبق على التطور التاريخى . فالتغير اللغوى يبدأ فى فرد ، أو فى طائفة قليلة العدد من الأفراد ، كما قررنا من قبل ، ثم يعمم فى الجماعة . وهذه التغيرات تتضمن عملية نفسية فسيولوجية هى عادة ذات طبيعة بسيطة نوعاً ما ، وإن هذه العملية هى التى يجب أن تقدم الأساس اللازم لتصنيف التغيرات فى الوحدات الصوتية . أما التصنيف الذى يقوم على أساس مقاييس خارجية تماما فلا يعدو أن يكون تسجيلا أجوف للحقائق ، وهو لا ينطوى على أى تفسير . فنحن نجد مثلا أن تغير الكلمة النوردية القديمة *(Old Nordic)* «*Gastir*» (بمعنى ضيف) إلى الكلمة النورسية القديمة *(Old Norse)* «*Gestr*» ، وتغير الكلمة النوردية القديمة *Fella* (=جبل) إلى *Fjall* حالتان نموذجيتان فى الدلالة على اختصار مجموعة إيقاعية *Rhythmic Group* يستغرق فيها العنصر الأقوى العنصر الأضعف ، بينما يغير العنصر المستغرق (بفتح الراء) العنصر

الأقوى شيئاً ما . ولكن مجرد تسجيل هذين التغيرين من شأنه أن يدرج الحالتين تحت نوعين مختلفين . والسلوكي مضطر إلى الرضى بمثل هذا التسجيل لأنه ينكر وجود كل عملية ذهنية ، أو لأنه يرى أنه لا يمكن ملاحظة شيء من هذا القبيل ملاحظة موضوعية ، متجاهلا بهذا نتائج البحوث النفسية والطبية الهامة التي ثبتت أمام الاختبار .

أما إدوارد سابير فلم يكن سلوكيا ؛ بل إنه على النقيض من هذا قد بين من تجارب له على الهنود ، أن الباحث اللغوي يجب أن يعول على ما يمكن تسميته « الوعي اللغوي » *Linguistic Consciousness* كما بين أن بعض العناصر الهامة للنموذج الاجتماعي *Social Pattern* للسلوك عناصر لا شعورية . إن الذي يظهر لعقل المتكلم العادي ، بشكل لا شعوري متفاوت من حيث الدرجة ، هو الوحدات الصوتية والنظام الذي تكونه أكثر من الإختلافات في نطق الوحدات الصوتية أي الاختلافات التي ليس لها أهمية وظيفية . ولقد اقترح سابير تصنيفا بنائيا عاما ممتازا للنظم اللغوية وهو يرى أن هذه النظم يمكن النظر إليها من ناحيتين : أولا من حيث درجة تركيب *Synthesis* الكلمات أو درجة استكمالها لهيئتها . (انظر مثلا إلى الاختلاف بين الكلمات اللاتينية *Magistri* وبين العبارة الإنجليزية *of the Master* حيث تضم الكلمة اللاتينية المعنى القاموسي «*Master*» وفكرة الملكية في كلمة واحدة ، بينما تعبر الإنجليزية عن كل من الفكرتين على حدة) .

وثانياً من حيث الارتباط الآلي *Mechanical Cohesion* الذي تتحد فيه عناصر الكلمات . (انظر إلى التباين بين الكلمة اللاتينية *Patrum* (الخاص بالآباء) وبين الكلمة التركية *Peder-ler-in* حيث تلتحم في اللاتينية العناصر المختلفة ، عناصر المعنى القاموسي ، ومعنى الجمع ، ومعنى الملكية في وحدة واحدة لا يمكن تقسيمها إلى أجزاء مستقلة مقابلة لهذه العناصر بينما تكون هذه العناصر في التركية كلمة واحدة ولكنها أي العناصر) متمايزة بجلاء : فـ *Peder* «أب» ، و *ler* لاحقة تدل على الجمع ، و *in* لاحقة تدل على الإضافة . ولكل من بلومفيلد وسابير دراسات في بناء اللغات الهندية ؛ كما أن بلومفيلد قد درس كذلك اللغة التجالوجية *Taglog* التي تنتمي إلى اللغات الإندونيسية وبحوثه فيها ذات فائدة نظرية عظمى .

ولقد أكد سابير تأكيدا قويا الصفة الاجتماعية للغة دون أن يهون من أهمية العامل الفردي الذي أورد عليه تعليقات قيمة : فعنده أن اللغة هي في الأرجح أعظم قوة من القوى التي تجعل من الفرد كائنا اجتماعياً . وهذا الرأي لا يعني فحسب تلك الحقيقة الواضحة ألا وهي أن الاتصال الاجتماعي الدال من العسير أن يكون ممكنا بدون اللغة ،

ولكنه يعنى كذلك أن وجود لغة مشتركة من شأنه أن يكون هو نفسه رمزاً قوياً فريداً للتضامن الاجتماعى بين من يستعملون اللغة . ولا تقتصر الدلالة النفسية لهذه الحقيقة على ربط لغات خاصة بقوميات ، أو بهيئات سياسية ، أو بجماعات محلية أصغر ، بل تتعدى ذلك كثيراً (١) .

ولكن سابير ظل متشككا فى مسألة إمكان اعتماد النموذج الاجتماعى على اللغة واعتماد اللغة على النموذج الاجتماعى . واعتراضاته على مثل هذا الاعتماد كانت قائمة على دراسة تفصيلات البناء اللغوى بوجه خاص وأيا ما كان فإن سابير لم يدخل فى حسابه الأقسام الكبرى للصور اللغوية ، التى تعرف عادة بأقسام الكلام *Parts of Speech* . ولقد بين البحث الحديث بما لا جدال فيه أن كثيرا من اللغات لا تميز بين نفس أقسام الكلام التى تميز بينها اللغات الأوربية مثلا ، أو أنها تحددها بشكل آخر . وأنا أرى أننا عندما نمتلك مادة كثيرة كافية فسيكون بوسعنا أن نثبت أنه يوجد نوع من التضايف العام بين النظام اللغوى وبين درجة التأليف الاجتماعى .

وقد خلف بلومفيلد وسابير جماعة كبيرة من علماء اللغة نشروا دراسات غاية فى الطرافة والأهمية تصف كثيراً من اللغات الأجنبية والأوربية على حد سواء ، وبحوثا فى نظرية الوحدات الصوتية ونظرية نطق الكلام . ويقدر لهذه الدراسات والبحوث أن تكون ذات أثر بالغ فى مستقبل عالم اللغة .

إن علم اللغة يجتاز فى الوقت الحاضر فترة تحول سريع . ونحن واثقون أن التعاون الدولى فى هذه الدراسة التى هى أضبط الدراسات الإنسانية لو قويت أواصره عما كانت عليه حتى الآن ، لأفضى إلى نتائج هامة فى جميع ميادين العلم .

---

(١) سابير : *Selected Writings* ص ١٥

فى البحث عن الإنسان

بقلم : چون نيف (١)

سيدى العزيز !

قرأت بشغف رسالتكم الرقيقة التى تنهون إلى فيها مشروعات المجلس الدولى للفلسفة والعلوم الإنسانية بشأن مجلة دولية للدراسات الإنسانية تصدر برئاستكم . ومنذ بعيد تستغرق ذهنى مشكلة لعلها فيما يبدو لى أعظم مشكلة عقلية وثقافية يواجهها عهدنا الحديث ، أعنى بها التأليف بين المعارف التى اكتسبها العقل خلال المائة والخمسين سنة الأخيرة فى شتى العلوم الخاصة واستخدامها لمصلحة الإنسانية جمعاء .

وإنه لشرف لى حقا أن أكون من أعضاء جماعة أنشئت لهذا الغرض منذ عشرة أعوام فى جامعة شيكاغو باسم « لجنة دراسة الفكر الاجتماعى » . ومن ثم آمل أن تسمحوا لى بأن أكتب ما سنح لى من الأفكار فى هذه المشكلة ، أعنى مشكلة التأليف بين المعارف ، وهى أفكار نتجت من بحوثى التاريخية وتجاربى فى « لجنة دراسة الفكر الاجتماعى » . ولكم يسعدنى بعد ذلك أن تجد « ديوجين » فى هذه الخواطر شيئا من الفائدة .

هناك قصة خلابة تروى عن جين أوستن *Jane Austin* أعذب كاتبة بين النساء وكانت ابنة من أبناء كثيرين للقس « جورج أوستن » راعى قرية استفنتن فى مقاطعة هامشير . بدأت تكتب خفية وهى فى أوائل العقد الثانى من العمر . ولما بلغت الواحدة والعشرين عام ١٧٩٦ بدأت فى كتابة روايتها الأولى «الكبرياء والتحيز » *Pride and Prejudice* التى جلبت لها الشهرة ؛ ولم تحدث بها أبويها إلا يوم انتهت من كتابتها . ففى صباح يوم فى أواخر الصيف من عام ١٧٩٧ والأسرة مجتمعة حول مائدة الإفطار . قالت جين لأبيها الراعى فى هدوء : « أبى ! لقد كتبت كتابا » . وكان صوت الأب شاردا وهو يجيبها : « حقا ياعزيزتى ؟ » ، فألحت عليه جين بقولها : « نعم ! وأحب لو قرأته » .

ويقال إن الناس إذا تقدم بهم العمر ضعف سمعهم ، ولكن كم يشق على أب أن يتجنب مثل هذا الطلب مهما ضعف سمعه . ومن ثم ، تذرع القس جورج أوستن

---

(١) *In Quest of Man, by John U. Nef.*

بضعف حاسة أخرى من حواسه غير السمع ، إذ قال لابنته وهو يعترض : « وكيف لعيني يا ابنتى أن تقويا على قراءة مثل هذا العدد الكبير من الصفحات المكتوبة باليد ؟ وكان لا بد أن تنطوى أربعة عشر عاما أخرى حتى يطبع كتاب لجين أوستن ، وكان أبوها قد انتقل إذ ذاك إلى مستقره الأخير .

وعوض التاريخ جورج أوستن عن ضعف بصره ، فاليوم بعد مائة وأربعين عاما يقبل القراء على مؤلفات ابنته جين أوستن كما لم يقبلوا على قراءة أدبية أخرى . ولم تكتب مع ذلك شيئا بين عام ١٧٩٨ وعام ١٨٠٩ — بين الثالثة والعشرين من عمرها والرابعة والثلاثين — وكان يمكن لهذه الأعوام أن تفيض انتاجا . ولعل الشلل قد أصاب بعض الشيء قلمها ، بعد أن لاقت من عزوف أهلها ، بل والناشرين الذين تصفحوا أعمالها الأولى بين عام ١٧٩٦ وعام ١٧٩٨ *Pride and Prejudice, Sense and Sensibility, Northanger Abbey* « الكبرياء والتحيز » و « الحس والحساسية » و « دير نورثانجر » .

إن الأستاذ الناضج الذى يريد فى عهدنا أن يجمع بين التأثير على الفكر واجتذاب جمهور المستمعين إليه يرتطم بمثل ما لاقته جين أوستن فى حداثتها من صعاب . فأولئك الذين يسعى لأن يجعل منهم قراءه يلوذون بعذر أشد جمودا من عذر أبيها ، فعندما تحدثهم عن كتاب لهذا الأستاذ أو مقال له اقتصر الواحد منهم على أن يقول : « لم أستطع فهمه ، إنه فوق طاقتى » ، وإذا أرادوا إطراء الأستاذ قالوا : « إنه شديد العمق » . ولشد ما يماثل هذا الموقف ما يسميه العامة فى الولايات المتحدة « مقاومة البائع » .

وقد ذاع عن الأستاذ أنه عالم خبير له أسلوب فى الكتابة يشبه الاختزال الذى تستلزم قراءته تعلم أسراره الخفية ورموزه الخاصة ، وبذلك لا يفهم هذا الأسلوب إلا الحاصلون على خبرة مباشرة فى الموضوع الذى يعالجه الأستاذ . وبالرغم مما يناله أساتذة العصر الحاضر فى الغالب من نباهة الذكر التى يتمتع بها العلماء ؛ فإن حظهم فى أن يقرأ لهم كتاب يستحق الحياة لا يزيد على ما كان لهذه الفتاة المجهولة من حظ منذ قرن ونصف من الزمان .

ونحن نجد لذلك مثالا فى كتاب « دراسة فى التاريخ » الذى ألفه توينبى*. فقد لقى هذا الكتاب ذيوعا واسعا فى بريطانيا العظمى والولايات المتحدة منذ أن نشر سومرفل *D. V. Somervell* موجزا مركزا له فى سنة ١٩٤٦ . وأصبح الكتاب على نحو ما لخصه سومرفل يوجد فوق الموائد فى قاعات الجلوس فى بيوت الكثير من الأسر

(*) *Toynbee, Study of History.*

الأمريكية التى تتزود عادة للقراءة بمجلة مصورة أو بمجلة «المختار» *Readers' Digest* ومع ذلك فإنه عندما صدرت الطبعة الأولى من كتاب توينبى فى ثلاثة مجلدات منذ نحو عشرين عاما فى سنة ١٩٣٤ كان الحكم عليه أنه غير صالح حتى للعالم المتخصص . وقد بعث مدير « مجلة التاريخ الحديث » *Journal of Modern History* — وهى مجلة ذات شهرة عالية فى شئون التاريخ — بالمجلدات الثلاث إلى أحد الأساتذة ممن يعتبرون فى الدوائر العلمية الأمريكية من قادة المؤرخين ، طالبا إليه أن يكتب عنه تعريفا به لينشره فى مجلته . وكان زملاء الأستاذ الأقربون يعتبرونه عالما ذا آفاق واسعة . ومع ذلك فقد رد الكتاب إلى مدير التحرير بعد شهر لأنه لا يقع فى أى ميدان من ميادينه ولم يستطع أن يختار من يعرف به قراء المجلة . وظل الكتاب نحو اثنى عشر عاما مجهولا بالفعل فى الولايات المتحدة . وكذلك المغفور له إدوين جاى *Edwin F. Gay* عميد المؤرخين الاقتصاديين الأمريكيين ، وهو الذى التقى بالمؤلف توينبى وكانت له اتصالات دولية كثيرة ، لم يسمع عن هذا الكتاب ، الذى يحظى الآن بالشهرة ، قبل سنة ١٩٤١ عندما وصفت له محتوياته .

وكثيرا ما يقال إن تلخيص سومرفل لكتاب « دراسة فى التاريخ » يسر قراءته . ولكن سومرفل لم يستعمل فى الواقع إلا ما يوجد فى الكتاب الأصلى من كلمات وعبارات ؛ بل إنه حذف منه الكثير من خير ما فيه ، بل الكثير مما هو أيسر قراءة لا سيما ما أطنب فى بيانه من الشواهد . ويضاف إلى ذلك أن الكتاب فى صورته الأصلية أدنى إلى فهم القارئ العادى وذوقه .

وما السبب فى هذا البعد بين رجل العلم والجمهور ؟ أهو مرغوب فيه ؟ أم هو ضرورى ؟ وإذا كان غير مرغوب فيه وغير ضرورى ، فما العمل لإزالة تلك الجفوة ؟ إن قيام هذه الهوة الفاصلة بين رجل العلم فى الجامعات والجمهور يدفعنا إلى النظر فى الدراسة والبحث فى الجامعة لنفحص طبيعتهما وغرضهما كما يدفعنا أيضا إلى أن نتساءل عما تشترك فيه مجلة ديوجين واللجنة الخاصة بالفكر الاجتماعى من أهداف .

والعالم الذى يحاول أن يصنع كتابا باقيا ذا فائدة عامة خالدة يجد نفسه ، كما تبين قصة كتاب توينبى ، منقطعا عن الاتصال المباشر عن كل من رجال العلم والجمهور .

ولهذا الوضع أسباب متعددة ، منها الاتجاه الذى اتخذته الدراسة الجامعية أخيرا ، ونهج التدريس الذى يمارس الآن فيما يسمى بالكليات فى الولايات المتحدة ، ونوع الإعداد الذى يزود به الجامعيون اليوم فى جميع البلاد .

والدراسات الجامعية إذا خلت من السطحية والخواء ، اشتد ميلها إلى التخصص

الرفيع . وقد بلغ هذا الميل فى الولايات المتحدة مبلغ الإفراط ، وغالبا ما تجنح البلاد الأجنبية لسوء الحظ إلى تقليد أسوأ عادتنا . والجامعات فى الولايات المتحدة ، باستثناء قلة منها ، لا تنقسم إلى كليات كما هو الشأن فى بريطانيا العظمى أو إلى كليات ومعاهد تكاد تكون قائمة بنفسها كما هى الحالة فى فرنسا ، وإنما تنقسم إلى أقسام مستقلة برئاسة الأستاذ العلمية . وفى خلال السنين الخمس والثلاثين الأخيرة ظهر الاتجاه فى الولايات المتحدة وغيرها من البلاد إلى التوسع فى عدد الأقسام فى الجامعات .

كان أبى ، قبل وفاته عام ١٩١٥ ، رئيسا لقسم الكيمياء فى جامعة شيكاغو منذ إنشائها فى عام ١٨٩٢ . وماتزال تحضرنى وجوه زملائه وكانوا من القلة بحيث تجمعهم مائدة حجرة الطعام فى مسكننا المتواضع ، وكنت صبيا لا أتجاوز السابعة أو الثامنة من العمر . ولشد ما عجبت عندما شاهدت منذ قريب أن الأمور قد تغيرت جميعا . وأود أن أشير هنا إلى أن العادة الإنجليزية فى تناول الطعام فى الكليات لم تتطور فى الولايات المتحدة إلا قليلا ، وأن فى الكلية ناديا واحدا يستخدم لجلوس أى فريق من الكلية يجتمع لتناول الغداء أو العشاء . ولاحظت يوما منذ قرابة عام أثناء اجتيازى نادى الكلية فى شيكاغو أن القاعة الواسعة التى يلتمس فيها الأساتذة مطالعة الصحف قد أمست بهوا فسيحا اجتمع فيه أكثر من مائة شخص يتناولون الطعام . وأدركت من كبيرة المضيفات أنه كان اجتماعا لقسم الكيمياء !

إننا بتوسعنا فى عدد الأقسام فى الجامعات لم نعمل شيئا لتوسيع أفق الإنسان . وما تزال فكرة تجزئة المعرفة عن طريق التخصص الضيق تنتشر منذ قيامها أثناء الحرب العالمية الأولى على الرغم مما وجه من نقد بلغ أشده فى الولايات المتحدة للتخصص فى الدراسة الجامعية .

لقد تفرعت المادة الدراسية ثم تجزأت فروعها ؛ ولم يعد للثقافة العامة كبير وزن فى الواقع عند تعيين الأساتذة لكل فرع من هذه الفروع ، وبالرغم من ذلك ينظر إلى أمثال هؤلاء الرجال بعين الاعتبار . وعلى هذا النحو يظهر الاتجاه نحو تضييق أفق الأستاذ الجامعى . وشلت آلية الحياة بدورها نمو قواه المبدعة ؛ وأصبح يفتقر إلى موارد عقلية تعينه على اجتياز الحواجز التى أقامتها تجزئة المعرفة وفصل أجزائها بطريقة التخصص بعضها عن بعض .

ولاقت الفكرة القائلة «بأن أغزر الأساتذة علما أعقدهم أسلوبا» نجاحا كبيرا ؛ وتقع بعض المسئولية فى ذلك على هؤلاء الأساتذة أنفسهم ؛ فمنهم من يلقى لذة ويختال عجبا عندما

لا يدرك الناس ما يكتبه . ولقد بلغنى أن أستاذا مشهورا بجامعة أكسفورد دخل يوما كليته ليعلن فوزه أمام زملائه بقوله : « وأخيرا كتبت بحق كتابا جديدا ، لن يقرأه أحد ، بل لن يستطيع أحد قراءته » .

إننا لا ننكر ما أدركه التعليم بفضل التخصص الجامعى من خير كثير : وليس التخصص الصحيح فى ذاته مناوئا للوضوح العقلى . وفى تاريخ النورمنديين مثال رائع لقيمة التخصص : فخلال القرنين التاسع والعاشر الميلاديين ، اجتاز هذا الشعب الاسكنديناوى شواطئ أوروبا الغربية وحط رحاله فى شمال فرنسا الغربى على امتداد بحر المانش ؛ فى منطقة جميلة سموها باسمهم — دوقية نورمنديا ثم إقليم نورمنديا — ولم يلبث النورمنديون بعد أن تكيفوا بالحياة الأوروبيه واعتنقو الديانة المسيحيةواندمجوا بالسكان المحليين حتى أصبحت نورمنديا ولاية من أقوى الولايات الإقطاعية فى القرن الحادى عشر الميلادى . وكان ذلك كما يعلم طلاب المدارس هو العهد الذى غزا فيه النورمنديون انجلترا ، بينما هاجم آخرون منهم العرب فى صقلية وفى جزء من إيطاليا الجنوبية ، وأقاموا لهم هنالك دولة أخرى . وضم ملك النورمنديين بعد ذلك بفضل المصاهرة ولايات انجو وپواتو وأكويتانيا ، وأصبحت الإمبراطورية النورمندية إبان النصف الأخير من القرن الثانى عشر الميلادى تنازع فى السعة والسلطان السياسى مملكة فرنسا وإمبراطورية فريدريك برباروسا .

ولو نظرنا إلى قصة النورمنديين ، كجزء مستقل عن التاريخ ، لرأيناها تنتهى فى عام ١٢٠٤ عندما أدمج فيليب أوجستوس ملك فرنسا دوقية نورمنديا فى فرنسا أو على الأكثر فى عام ١٢٥٠ عندما زال حكم النورمنديين فى إيطاليا على أثر موت الإمبراطور فريدريك الثانى ، وكان نصف نورمندى .

وكان من الجائز ألا يدون تاريخ النورمنديين لو لم يبدأ عصر التخصص منذ قرن بدراسته دراسة علمية . ولكن تاريخ النورمنديين كان يجب أن يدرس دراسة دقيقة حتى تظهر أهميته العامة . وكان لابد أن يمتاز العالم المتخصص الذى يدرس هذا الموضوع بثقافة واسعة ، ويدرك فى وضوح تاريخ العالم بأكمله من حيث هو ذو وحدة ، كما يدرك إدراكا فلسفيا دقيقا ما جرى لليونان والرومان والمسيحية على تصوره من معنى الإنسان ومصيره مع التمكن من فن الأدب والكتابة . وشاء الحظ أن تجتمع لثلاثة أشخاص هذه الصفات كانت تتحلى طبائعهم الإنسانيــة أيضا بمزية تدعو جميع الناس للإعجاب . وشاء الحظ أيضا أن يجذبهم تاريخ النورمنديين لدراسته فى وقت ظهرت فيه طريقة التخصص

تدرس التاريخ فى عهود قصيرة ومناطق محصورة ، وخلق فيه هذا الضرب من التخصص أسلوبا مبتكراً فى التعبير .

وكان أكبر هؤلاء سنا الفرنسى العظيم ليوبولد دليل *Léopold Delisle* الخبير المشهور بالمحفوظات ودور الكتب . وقد توفى بعد حياة طويلة فى بداية الحرب العالمية الأولى . وكان شأنه فى كتابة التاريخ مثل غيره . يؤلف بين التاريخ السياسى والتاريخ الدستورى وتاريخ الفكر ، ولكنه جمع إلى ذلك دراسة عميقة للتاريخ الاقتصادى . ومايزال كتابه عن الزراعة النورمندية الذى نشرت طبعته الأولى منذ مائة عام، أكمل مؤلف تناول الزراعة فى العصور الوسطى . وأما الثانى فهو شارل هسكينز *Charles Haskins* من جامعات جون هوبكنز وويسكونسن وهارفارد . وقد استطاع بهذا الفن الذى طبقه فى بحوثه الدقيقة فى مخطوطات العصور الوسطى أن ينال شهرة رفيعة وهو مايزال يافعا . ثم جاءت « محاضرات لويل » التى ألقاها عن النورمنديين فى التاريخ ، لتكشف عن قدرة فذة فى التعميم التاريخى تعتمد على ما وهب من قدرة على التمييز بين الغث والثمين . ويستطيع القارىء العادى أن يستفيد من مطالعة هذا الكتاب وأن يستمتع به ، وإن كاد فى الواقع ألا يقرأه أحد . والثالث هو السير موريس بويك *Sir Maurice Powicke* من جامعات مانشستر وبلفاست وأوكسفورد ، وهو شخصية من أحب الشخصيات التى أخرجها عصر التخصص الجامعى . وفى كتابه الأول وصف رائع كامل للأسباب الرئيسية لفقد فرنسا لنورمنديا .

وقد استطاع هؤلاء الثلاثة بإدماجهم هذه القصة ضمن التاريخ ، أن يضفوا على تاريخ النورمنديين أهمية كان يستحقها .

والتخصص مثل سائر ما يتناوله عقل الإنسان من أمور إذا دفع إلى أبعد من حد معين أصيب بالنكسة والتقهقر . وقد رأست منذ عام اجتماعا بباريس لدراسة التاريخ الاجتماعى والاقتصادى فى العصور الوسطى ؛ وهو أحد الاجتماعات الكثيرة التى اعتاد أن يعقدها المؤتمر الدولى للعلوم التاريخية . وهناك ألقى أحد علماء الإنجليز بحثا عن مراسيم العصور الوسطى قرر فيه أن دراسة هسكنز لم تستوعب كل ما يتصل بمراسيم دوقات نورمنديا . وذهب هذا السيد العالم ، إذا صح فهمى لمذهبه ، إلى أن الحاجة لا تزال ماسة إلى المزيد من البحث فى أمر هذه المراسيم . ولا أقول إن مثل هذا البحث لا يضيف إلى المعرفة أدنى إضافة، ولكنى أقول إن كتبا قيمة مثل كتب دليل ، وهسكنز ، وبويك ، من حيث الجودة والفائدة العامة ربما لا تنتج عن مثل هذا البحث .

وإن ما يصدق على التخصص الدقيق كمبدأ للبحث التاريخى يمكن أن يصدق أيضا على التخصص فى جميع فروع الدراسات العليا على وجه التقريب . فأولئك الذين سينهجون نهج دليل وهسكنز وبويك فى المستقبل ، لن تؤتى أبحاثهم الثمرة المرجوه إذا اتبعوا طريقة تجزئة البحث ، وهى الطريقة التى أصبحت شاغل المدارس العليا فى أوروبا وأمريكا .

وحين كان هؤلاء الرجال فى سن الشباب ، فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، أحس العلماء الذين وهبوا حياتهم لفروع خاصة من المعرفة ، بحاجتهم إلى تكوين جماعات — قومية فى أغلب الأحيان ودولية فى بعض الأحايين — تعقد اجتماعات دورية يلتقون فيها ويناقشون مشاكلهم ، وخاصة حين ترتبط هذه المشاكل بنواحى تخصصهم . وتتمثل بعض مشاكل المنهج فى جميع أقسام التخصص ؛ ففى الدراسات التاريخية مثلا يلتقى جميع الاخصائيين بمشكلة مشتركة بينهم ، هى مشكلة تفسير الوثائق .

ومسألة التثبت اليقينى ليست قاصرة على علم التاريخ ؛ فإن مؤلفى القصص البوليسية مثل كونان دويل *Conan Doyle* ، والمحامين والقضاة مثل أليفل وندل هولمز الصغير *Oliver Wendel Holmes,Jr.* ، والمؤلفين فى الأدب مثل جون لفنجستون لوز *Levingston Lowes* من هارفارد وهو الذى ألف كتابا فى نحو ٥٠٠ صفحة حلل فيه عقلية الشاعر العظيم كولريدج *Coleridge* يرون فى أمر اليقين المستمد من تحقيق الوثائق والأسانيد مثل ما يرى رجال التاريخ من بعض الوجوه . بل إن مثل هذه المسائل قد تطرأ لكل رجل وكل امرأة فى حياتهم اليومية المألوفة عندما يتبادلون الرسائل مع أصحابهم وأقربائهم . ويصير اليقين الذى هو من هذا النوع نفسه مسألة خطيرة فيما يختص بالكثير من رسائل الحب بالنسبة إلى القلب المشغول . ويكفى أن نفكر فيما تفيض به من القلق والشك تلك الصفحات التى يخصصها بروست *Proust* لوصف علاقاته بحبيبته ألبرتين *Albertine* فى روايته المعروفة بعنوان «اختفاء ألبرتين» *Albertine disparue* . هل تحبه ألبرتين حقا أم هى لا تحبه ؟ إن كل ذرة من اليقين ينبغى أن تفحص بكل دقة فى جميع ما يمكن من الضوء وأن تختبر بجميع وسائل التحقيق والتوضيح .

وحين تألفت الجمعيات العلمية كان همها الأول أن تدرس المسائل ذات الأهمية العامة. وكان التقاء أعضائها بين الحين والآخر يتيح جوا ملائما لمناقشة مثل هذه المسائل . فما مصير هذه الاجتماعات ؟ إن كل إنسان يتصل عمله بمراكز الأعمال فى إحدى المدن الكبرى بالولايات المتحدة ليتعذر عليه أن يفرق ، من حيث المظهر ، بين هذه الاجتماعات

وبين اجتماعات أندية الروتارى ورجال صناعة السيارات ومديرى محلات البيع الكبرى ومديرى الجامعات وجمعيات الخريجين .

وقد بلغت بعض الجمعيات العلمية من النمو والاتساع مبلغا كبيراً بحيث لا يتيسر جمع المشتركين فى أعمالها إلا للفنادق الكبرى التى لا يوجد مثلها إلا فى مدن ثلاثة فقط هى : نيويورك وبوسطن وشيكاغو . وقد كان مما يزهو به الرجل الذى أنشأ فندق استيفنز *Stevens Hotel* فى شيكاغو عند ازدهار العمارة وحركة البناء فى سنة ١٩٢٦ قوله : « إن الإنسان الذى ينزل فى مبناه مدة عشر سنوات يستطيع أن يقضى كل ليلة فى حجرة نوم مختلفة » .

ولهذا فليس من الدهش أن يصير فندق استيفنز كعبة الجمعيات العلمية .

وربما ساعد نمو هذه الجمعيات العلمية وتكاثر عددها إلى حد ما على رواج الفنادق؛ ولكنه فى الواقع لم يساعد أدنى مساعدة المباحثات المثمرة بين رجال العلم والثقافة . إن المحادثات بين رجال الفكر لا تكون منتجة حقا إلا إذا دارت حول ما يعرض من المسائل ذات الأهمية الشاملة .

وتجتمع أغلب الجمعيات العلمية فى الولايات المتحدة فيما بين عيد الميلاد ورأس السنة الجديدة ؛ أى فى الفترة التى يكون فيها أكثر الأساتذة أشد ما يكونون احتياجا إلى الاستجمام من عناء التدريس ثلاثة شهور متوالية . ومن أهم ما يشغل أى عضو من أعضاء هيئة التدريس فى إحدى الكليات يسعى إلى الترقية هو أن يظهر اسمه فى هذه الاجتماعات فى برنامج الجمعية التى ينتمى إليها لكى يطلع عليه رئيس الجمعية فيذكره هذا عند العميد الذى يذكره بدوره عند رئيس الجامعة . ومن رؤوس الموضوعات فى المحادثات فى هذه الاجتماعات الوظائف الحالية للمتخصصين فى كل جامعة وذلك فى ميادين التدريس التى تعنى بها الجمعيات (وقد صارت المشكلة بسبب الحرب هى عدم الوظائف الخالية) . وينبه رؤساء الأقسام على طلاب الوظائف أو المرشحين أن يكونوا على استعداد فى متناول اليد وأن يطوفوا بردهات الفندق حتى يتيسر لكل جامعة أن تعرض « بضاعتها » على غيرها من الجامعات ؛ وذلك شبيه بما تفعله دور النشر إذ تستأجر أماكن فى نفس الفندق لتعرض ما نشرته من مختصرات دراسية ليست فى الواقع إلا بديلا هزيلا للمؤلفات ذات الفائدة العامة التى كان ينبغى ألا ينهض بتأليفها إلا القليل من العلماء الموهوبين . وإذا ألقيت فى الاجتماع بحوث جيدة ، وقد يكون منها الجيد ، فإن المستمعين لها قليلون وأقل منهم من يناقش فيها . وقد كادت أن تزول تلك المناظرات العظيمة التى كانت تجرى منذ نصف قرن مضى ، وكذلك كادت تزول أيضاً

موضوعات المناظرة الشبيهة بموضوع « طبيعة اليقين » وغيره مما يعنينا جميعا بوصفنا موجودات إنسانية . وأشد ما يدعو للكآبة والأسى هو أن الأشخاص الشاردى الذهن الذين يشهدون جميع هذه الاجتماعات للجمعيات العلمية هم أكثرية من يتحدث إليهم العلماء بل هم الجمهور الوحيد الذى يتحدثون إليه خارج حجرات التدريس .

ولا يكفى القيام ببعض الإصلاحات اليسيرة لتغيير هذه الأوضاع على نحو مثمر ؛ وإنما لابد من وضع أسس جديدة ، كأن يعهد إلى الجامعة بنوع جديد من العمل يشمل جميع مجالات التخصص فى المعرفة وأن يستفيد من مجهودها جمهور من نوع آخر ، أعنى من نوع الجمهور الذى من أجله ألف مؤلف مثل جين أوستن . وإذا كان هذا الطراز من الجمهور لم يعد له وجود فإن مجهود الجامعة الجديد جدير بأن يخلقه .

وليس فى وسع أى إنسان أن يزعم أنه وجد الطريقة الكاملة لما تدعو إليه الحاجة من المدارس العالية . وليس بيان الطريقة هو ما يحتاج إليه العقل ، لا سيما فى هذه الأيام حيث يوجد فى العالم استعداد لرسم خطتنا فى الحياة وتحديدها دون مراعاة لحقوق الشخص الإنسانى فى التعبير عما هو خير وأثمن ، وعما هو ألزم لصفة الشخص الإنسانى ، وعما هو فى الوقت نفسه من أجل ذلك أكثر إنسانية . وإن الحق ليصير واجبا بالنسبة إلى شخص مثلى قضى السنوات العشرة الماضية عضوا فى جماعة تأمل أن تعطى نواة لمثل هذه المدرسة العالية أو تعطى على الأقل مثلا تحتذيه جماعات أخرى أقدر على ذلك العمل .

ونحن نسأل : كيف يمكن التوفيق بين الاكتشافات فى شتى ميادين المعرفة الخاصة مما له شأن بالنسبة إلى طبيعة الإنسان ومصيره ؟ وكيف يمكن الوصول إلى فهم عام واحد للجديد من أعم المشاكل التى تواجه عقل الإنسان فى الوقت الحاضر ؟ وأى المناهج يتبع العلماء فى عملهم وسعيهم لحل مثل هذه المشاكل ؟ تلك فى نظرى هى المسائل الهامة التى نجدها أمامنا . وهى مسائل لا يمكن علاجها بواسطة ما يشبه حركات الجماهير الشعبية . كما أن الجامعات فى الوقت الحاضر من كثرة العدد واتساع العمل بحيث لا تستطيع توجيه جميع قواها الوجهة الصحيحة . وإنما ينبغى أن يكون هذا العمل وظيفة تناط بجماعات صغيرة مثل « لجنة التفكير الاجتماعى » وبمجلة دولية مثل « ديوجين » . ومع ذلك فإنه لا يكفى ما يناله الأستاذ الذى ينتمى إلى مثل هذه اللجنة أو يكتب لمثل هذه المجلة من جمهور المستمعين له فى حجرات الدرس ورفاقه فيما يشترك فيه من الجمعيات العلمية . ومثل هذا الجمهو كثيرا ما يوجه إليه النقد ، ومنه القيم وما يشحذ الذهن ويستدعى الفكر ، كما يقدم إليه أخبارا خاصة بدراسة ربما فاتته لو لم ينبه هذا التنبيه .

ولكن العضو في مدرستنا العالية سوف يحتاج في معالجة عمله إلى أن يتناوله على نحو ما يتناوله الأديب أو الفنان من أى نوع آخر ، لا على نحو ما يتناوله الأستاذ بالمعنى المصطلح عليه . ومن أجل ذلك فإنه لا يمكن أن يفلت موضوع من موضوعات البحث من نطاق الدرس في مثل هذه المدرسة .

وفي السنين المائة الأخيرة دأب العلماء على أن يقتصروا على دراسة ما يمكن إثباته من الأشياء باليقين الوضعي . وصار اليقين الوضعي مرادفا للإدراك الحسي كأنهما أمر واحد . فإذا اتفق جميع علماء الفلك المختصين عند نظرهم بواسطة المقراب (التلسكوب) في كوكب ما على وجود خاصية يمكن ملاحظتها في هذا الكوكب حصلنا على معرفة علمية . وإذا لاحظ جميع الكيميائيين المختصين نفس الرد للفعل عند تجريبهم تجربة واحدة يجمعون فيها بين عدة جواهر حصلنا على معرفة علمية . وإذا درس جميع المؤرخين المختصين وثيقة ما واتفقوا فيما بينهم بشأن نص ما أو بشأن نقطة معينة في نص من النصوص حصلنا على معرفة علمية .

ولنذكر على سبيل المثال أن عالما نابها من الألمان اسمه برونر *Brunner* وهو من كبار مؤرخي الفقه في العصور الوسطى نسب وثيقتين نورمنديتين مكتوبتين في القرن الثاني عشر (وكلتاهما ذات أهمية ذات اعتبار فيما يختص بنظام المحاكمة بواسطة المحلفين) إلى هنرى بلنتاجنيه *Henry Plantagenet* كونت أنجو ودوق نورمنديا ، أيضا في الوقت نفسه ملك انجلترا المعروف باسم هنرى الثاني . ثم جاء وهو هسكنز وفحص جميع الوثائق التي تتألف منها مجموعة المراسيم المحفوظة في كنيسة بايبه *Bayeux* الكبرى وهي المجموعة المعروفة باسم « الكتاب الأسود » ، فوجد على هامش هاتين الوثيقتين كما وجد على هامش عشر وثائق أخرى حرف ج *G* ؛ وهو الحرف الأول من حروف اسم من الأسماء مرسوما بوضوح بخط من القرن الثاني عشر . وبذلك أثبت هسكنز أن الوثيقتين لم تكونا صادرتين عن هنرى بل عن والده جفرى بلنتاجنيه *Geffrey Plantagenet* . ولم يكن هناك ما يدعو إلى الخلاف ، إذا كنت ذا عينين سليمتين أو كنت تستطيع أن تستعمل منظاراً مكبراً حتى قبل أن يأتي تقدم الفنون بما أحدثته من تغيير يمكن من توضيح المخطوطات بواسطة الأشعة فوق البنفسجية التي تم اكتشافها حديثا .

إن الحدود التي يستلزمها قصر المعرفة ، على هذا النحو ، على ما يمكن إثباته ماديا

زاد ظهورها فى أثناء نصف القرن الأخير عما كانت عليه فى القرن التاسع عشر . وقد كشف نوعان من التحقيق العقلى عن هذه الحدود .

أول هذين أنه صار من المعترف به كما بينه السير تشارلز شرنجتون *Charles Sherrington* مثلا أن العقل الإنسانى لايمكن تفسيره تفسيرا سليما فى حدود علم وظائف الأعضاء ، كما ذهب إلى ذلك بعض الرجال أمثال جاك ليب *Jacques Loeb* ؛ وأننا لا نستطيع أن نعرف العقل معرفة علمية على نحو ما نعرف بأعيننا أن الحرف ج *G* هو الذى يظهر مرسوما فى « الكتاب الأسود » وليس الحرف ه *H* .

ويشتغل زميلى الأستاذ هايك *F. A. Hayek* عضو لجنة التفكير الاجتماعى بتأليف كتاب يذهب فيه إلى أنه من المستحيل على العقل أن يفسر نفسه تفسيرا كاملا . إذ أنه لكى يتيسر تفسير شىء ما تفسيرا وضعيا مرضيا لابد من الاستقلال موضوعيا عن المطلوب تفسيره . وينتج عن ذلك أنه بينما يمكن تفسير وظائف الجسم تفسيرا عمليا فى حدود علم الحياة فإنه لا يتيسر تفسير العقل إلا لإدراك أعلى من العقل مستقل عنه وعن الرغبات الإنسانية والشهوات وأنواع الضعف والكيفيات الإنسانية . وبفضل ما للعقل نفسه من قوة يستطيع الإنسان أن يصل إلى أى نوع من المعرفة العلمية . وحتى ما نحصل عليه من معرفة وضعية إنما يقدم إلينا فى ضوء هذه الصفة التى يتميز بها الإنسان : أعنى العقل . وعلى هذا النحو فكل ما نتعلمه من عالم الطبيعيات وعالم الحياة ، إنما يحدث عما يبذله الرجال والنساء من عمل يصدر عن الصفة الإنسانية التى لا يعرف أحد منا طبيعتها وحدودها معرفة موضوعية . ولذلك فإنا لا نستطيع أن ندعى أن شيئا مما نستنتجه فى عالم الواقع يصح صحة مطلقة . وربما ظهرت هذه النتائج فى مظهر آخر لو نظر إليها فى غير حدود العقل .

وثانى التطورين فى التاريخ الفكرى الحديث ، وهو الذى قوض الثقة فى مجال ما يمكن تقريره من الوقائع على نحو موضوعى ، هو اعتراف كبار العلماء أنفسهم بقصور عملهم ؛ وهو اعتراف نشأ عن بعض ما قادتهم المناهج الوضعية إلى الكشف عنه . ذلك أنه كان من نتائج نظرية النسبية ونظرية الكمية الثابتة *Quantum* والتقدم العام فى الدراسات النووية أن زالت الفكرة القائلة بوجود جوهر مادى أصيل تعتمد عليه المادة والمكان والزمن . وفى هذا المجال كشف العقل الإنسانى فى بحثه فى بناء الكون الطبيعى عن قصور المعرفة الوضعية فى درس نفس الموضوعات التى أثبت استعمال

المناهج العلمية فيها ، على نحو استعمالها منذ القرن السادس عشر بحماس لم يسبق له مثيل ، أبهر النتائج . يصح أن يكون العالم متناهيا ؟ ولكن من يستطيع القول إنه غائى ؟

هذه الكشوف قوضت ما يقوم عليه البحث العلمى فى الجامعات من أسس وربما قوضت أيضا قواعد الحياة الفكرية كلها . وكما قال الفريد نورث هوايتهد *Alfred North Whitehead* : « إن جماع المعانى والتصورات فى البحث العلمى الذى تنظم اليوم على حسبه كل جامعة فى العالم نفسها لا يمكن تصديقه بحال من الأحوال » . ويصح أن يعدنا هذا الوضع الذى أحدثته هذه الكشوف الحديثة بما ينبغى من أساس لأى مدرسة عالية يكون فى النية إنشاؤها ويرتجى منها أن تنهض حقا بما تتولى من مسئوليات . والواقع إن العقل يواجه هذه الكشوف الجديدة مواجهة ذات أهمية بالغة الخطورة بالنسبة إلى الجنس البشرى .

وإذا لم أكن مخطئا ، فإنى أرى أننا نشترك معا ، أنتم بوصفكم مديرا لمجلة «ديوجين» وأنا بوصفى عضوا من أعضاء « لجنة التفكير الاجتماعى » فى الهدف الذى هو تناول ما سببته هذه الكشوف الجديدة من مشاكل بقصد واحد هو خدمة الحقيقة . أليس من المهم جدا فى اعتبار كل من «ديوجين» و « لجنة التفكير الاجتماعى » الاعتراف بأن ما نبحث عنه من حقائق لا يمكن إدراكه بالإنضمام فى ذلة وخضوع إلى مناهج البحث المقررة ولا بالانضمام على النحو نفسه إلى ما انقسمت إليه اصناف المعرفة من شعب وأقسام كثيرة ؟ ثم أليس مما له أهمية كبيرة الاعتراف بأن ما كشف عنه من حقائق فى العلوم الطبيعية ، وما كشف عنه أيضا ، وهو أكثر ، فى العلوم الاجتماعية والإنسانية ، بواسطة المناهج الوضعية المستمدة من الطبيعيات إنما هو كله حقائق محدودة ؟ لقد أصاب هوايتهد عين الحق فى إشارته إلى ما أحدثته نسبة العينية غير الموضوعة فى موضعها إلى رسم العلم فى القرن السابع عشر من اضطراب لازم . وهو يقول فى توضيح ذلك : « إن هذا القرن السابع عشر رسم للتفكير العلمى رسما خططه الرياضيون » وإن هذا الرسم هو نظام العلم الذى « يسيطر فى العصر الحاضر فى كل جامعة فى العالم » ثم يقول أيضا : « إن مايميز التفكير الرياضى أكبر تمييز هو قدرته على معالجة المجردات وعلى أن يستنبط منها جملا واضحة من البراهين العقلية التى تظل مرضية ما دامت هذه المجردات هى ما يراد التفكير فيه » .

وإنى أرى أننا ، باعتبارنا رجال علم ومفكرين ونعنى بالتأليف بين ضروب المعرفة مع عقد الصلات والروابط بين ما عرفه الإنسان من عالم الطبيعة وعلم الحياة ، وبين

المسائل الخاصة بطبيعته ومصيره ، ليس فى وسعنا أن نقتصر على مجموع التصورات والأفكار السائدة فى الوقت الحاضر فى الجامعات . حقا إنه لا ينبغى أن نقصر همتنا على ما يمكن البرهان عليه فى حدود الملموس . وإن « رسم القرن السابع عشر للعلم » أى مناهج الرياضة والتجربة فى المعرفة ساعدت الناس مساعدة مدهشة فى زيادة إنتاجهم وطول أعمارهم وكثرة عددهم . وبالجملة وجهت هذه المناهج تفكير الناس إلى أمور الكم وهى بطبيعتها جزئية . وإن كبرى المشاكل التى تواجه العالم فى الوقت الحاضر هى كيف يعيش الناس معا على نحو أحسن وفى سلام أكثر ، وكيف يزيدون فى تجارب الإنسان ويتعهدون فضائل الإحسان والمحبة والرفق ، وهى الفضائل التى كان من حسنات أوروبا وأمريكا أى من حسنات الشعوب اللاتينية والأنجلوسكسونية أن تتعهدها فى غمرة ما فاضت به القرون الماضية من العمل والدم المهراق . والذى تمس الحاجة إليه لمواجهة هذه المشاكل هو العناية بأمور الكيف . وإذا كان علينا أن نطلب المطالب الصحيحة الخاصة بما يواجه مدرسة عالية جديدة أو مجلة دولية جديدة من مشاكل خاصة بجميع فروع العلم فى الجامعة فإن المناهج المقررة التى تتبعها هذه الفروع العلمية ليست كافية . وإنه لواجب علينا أن نتجه نحو الإيمان والحكمة والفن عند البحث عما هو خير وعما هو جميل . إذ أن العلم فى هذا المجال على نحو ما صار مفهوما منذ أواخر القرن السادس عشر حتى أوائل القرن العشرين ليس إلا خادما مفيدا إلى أقصى الحدود ؛ ولكنه لا يصلح أن يكون دليلا هاديا إذ ربما ينقلب سيدا عتيا لا يطاق . ومند سنوات عديدة مضت بين ميجول ده أونامونو *Miguel de Unamuno* الأديب النابه الذى كان مديرا لجامعة سلمنكه مقدار التعارض بين العلم ، على نحو ما صار مفهوما فى الوقت الحاضر ، وبين الحكمة ؛ إذ قرر فيما كتب أن : « العلم يسلب الناس الحكمة ويحولهم فى العادة إلى أشباح ترزح تحت أعباء الوقائع » ولكن الحكمة هى التى تعالج الأمور التى تعنى عموم الناس رجالا ونساء فى كل مكان وكل زمان . وإنى أرى أن هذه هى المسائل التى ينبغى أن تشتغل بها مجلة ديوجين ولجنة التفكير الاجتماعى . وقد حاولت توضيح الأمر فى كتيب عن « الجامعات والمجتمع العالمى » وهو كتيب أعددته للجمعية الدولية للجامعات ؛ وهى جمعية حديثة الإنشاء ، وذكرت فيه أن من واجب العالم المنشئ والمفكر والفنان والأديب أن يستبدلوا برسم الفكر الذى رسمه القرن السابع عشر رسما آخر أوفى وأكثر إنسانية . وإنه لجزء من واجبنا ، باعتبارنا من المتخصصين ، أن نتحدث وأن نكتب عن موضوعات ذات أهمية عامة بالنسبة إلى الإنسان ، وأن يكون ذلك فى عبارات يمكن أن يفهمها الجميع وأن

يستمتع بها المثقفون ثقافة معقولة . وينبغى أن نتوخى من الألفاظ ألفاظ أهل الأدب وأن نختار منها أحسنها موقعا وأكثرها قبولا للفهم .

لقد أدى العقل عملا فى التاريخ الحديث أكبر مما يتصوره أكثرنا وربما يؤدى مثل هذا العمل مرة أخرى . ويتوقف نهوضه بهذا العمل كما يتوقف كون العمل خيرا أو كونه شرا إلى حد كبير على وسائلنا فى تلقى ما علينا من واجبات فى تأليف المعرفة .

كشوف ومناظرات

بقلم : ر. د. جيلى(١)

ما لم يكن فى الكشوف الأثرية جمال غير مألوف فإن أهميتها الخاصة بها أقل فى العادة من أهمية ما تؤدى إليه من نتائج . ذلك لأنها ليست مجرد دليل على المعنى المفهوم فى القانون من كلمة الدليل ؛ إذ أنها بلا شك تحرك الخيال وتمدنا بحلقات محسوسة تصل بيننا وبين ما يمثل أمام المعرفة الإنسانية من ميادين واسعة غير معروفة ويحاول البحث العلمى أن يردها إلينا بعد فقدانها . ويبدو أن اهتمام الجمهور بالكشف عن وثائق الماضى ينحصر فى الكشف عن الأشياء ذاتها دون اعتبار لما يمكن لهذه الوثائق أن تفسره ، كأن التدليل على وجود ماض فى فترة معينة من التاريخ أبلغ أهمية من الحياة التى نظمت هذا الماضى .

فمن الواضح مثلا أن الاهتمام العام بما عثر عليه فى البحر الميت من مخطوطات مكتوبة على الرق آخذ فى الضعف بعد أن أتاح نشر بعض النصوص الجديدة ، التى تضمها هذه المخطوطات ، تقيما مبدئياً لأهميتها . ويبدو للكثيرين أن معرفة الأفكار الصادرة عن مؤلفى هذه المخطوطات أقل شأنا من الوجود المادى لمخطوطات كتبت واستخدمت منذ ألفى سنة .

وقد كان فى الماضى من الأسباب ما يدعو إلى الاهتمام بتقصير المدة التى تنقضى بين الكشف عن الآثار والوقت الذى يعلن فيه ما ينتظر لها من تفسير . إذ كانت تنقضى فترة تتراوح بين خمسة عشر عاما وخمسين عاما بين الحادثين ، حتى إن وثيقة ما لم تكن تصل إلى أيدى غير القائمين على نشرها إلا بعد أن تذوى جدتها بحين طويل . غير أن مخطوطات البحر الميت ، أو على الأقل ما عهد به منها إلى المدارس الأمريكية للبحوث الشرقية ، قد تم نشرها . ولا شك أن الجامعة العبرية فى القدس ، التى شقت الطريق بنشر مختارات منها من المزامير ومن « الحرب بين أبناء النور وأبناء الظلام » ، لن تتخلف طويلا فى هذا الميدان . ومن ناحية أخرى فإن المتحف الأثرى فى فلسطين

---

(١) *Discoveries and Disputations, by R. D. Gilie.*

(مؤسسة روكفلر) الذى يملك النسخة الأصلية «لـكتاب التعليم» الذى ظهر فى أمريكا ، سيبذل جهده ليقصر المدة التى أعلن أخيراً أنها لازمة لإنجاز النشر . ولهاتين المؤسستين عذرهما فى التأخر لأن الباحثين الأمريكيين قد أنجزوا عملهم بسرعة غير عادية . ولا شك أن سرعة الأمريكيين ترجع ، إلى حدما ، إلى ما قرروه بصدد نشر النص دون جهاز نقدى وهو ما يعده الأستاذ ليونارد روست *Leonhard Rost* من برلين وسيصدر فيما بعد .

وما هى إلا سنتان منذ أن تسلم الدكتور جون ك. ترفر *John C. Trever* مخطوط سفر أشعيا والتحقق منه ، حتى أصبح هذا الـكتاب وشرح حبقوق فى متناول كل باحث ، وبعد سنة أخرى صدر الجزء الأكبر من «كتاب التعليم» (الذى كان قد عهد به إلى الأمريكيين) . وما زال هناك مخطوط واحد لم ينشر بعد وهو الذى يظن أنه «الوحى إلى النبى لامك» نظراً للصعوبة المادية فى بسط طيات الرق — وهى صعوبة ستذلل قريباً .

يصح القول إن نشر هذه الآثار قد تم بسرعة غير عادية . ومثال ذلك النص الذى يتفق أكثر من سواه مع ما جاء فى مخطوطات البحر الميت ، والذى سماه ناشره س. ششتر *S. Schechter* «قطعة من كتاب من تأليف الصدوقيين» ولـكنه معروف فى القارة الأوربية على وجه أعم بعنوان «مخطوط دمشق» . فقد وجد هذا النص فى القاهرة فى ١٨٩٦ عندما كشف أثناء هدم بعض البيوت القديمة عن «جنزه»(١) عتيق مهجور بكنيس القرائين ، وهو مستودع للمخطوطات البالية التى لا يجوز رميها لاحتوائها على اسم الله . وقد نشرت هذه الوثيقة أول مرة فى ١٩١٠ ! وفى ١٩٣١ عثر فى مدينة ماضى بفيوم مصر على وثائق ما نوية مسهبة تمدنا بفيض غزير جديد من المعرفة بديانة يقل ما نعرفه من أمورها عما نعرفه عن سائر الديانات المهمة . ويشير إليها هنرى — شارل بويش *Henri - Charles Puech* فى كتابه «المانوية» الصادر فى ١٩٤٩ ، ذاكرا أنها لا تزال فى سبيل النشر ! ومن بين الأعمال التى لم تنشر بعد رسائل مانى ومؤلف تاريخى يقع فى ٢٥٠ صفحة فى وصف تاريخ الـكنيسة المانوية منذ موت مؤسسها حتى مطلع القرن الرابع بعد الميلاد . وقد لخص الأستاذ كارل شميدت *Carl Schmidt* هذا المؤلف الأخير فى بلاغه لأكاديمية برلين فى سنة ١٩٣٣ ، وإذن فما لا شك فيه أن عالماً

(١) جنزه : هو المـكان المخصص فى المعابد الاسرائيلية القديمة لحفظ الرقاق وسائر المخطوطات المـكتوب فيها إسم الرب والآثار الدينية .

واحداً على الأقل قد استطاع حل رموز هذا المؤلف وصار فى الإمكان عمل صور منه. وقد أعقب التأخير فى نشره قبل سنة ١٩٣٩ تأخير آخر نتيجة للحرب . وزاد الأمر سوءاً أن الحرب قد عرضت البرديات التى لم تنشر بعد لخطر شديد .

ويمكن الإشارة أيضا إلى بردية تضم ثلاثة مؤلفات « عرفانية » *gnostic* عثر عليها فى ١٨٩٦ ، ولم ينشر منها سوى جزء من أجزائها . ومن المحتمل الآن ألا تصدر هذه المؤلفات الثلاثة إلا مع الاستعانة بالكتابات العرفانية الوفيرة التى تضمها البرديات القبطية ذات الألف صفحة التى عثر عليها فى نجع حمادى بمصر عام ١٩٤٧ . وقد تأخرت دراسة لهجة من اللهجتين الطخاريتين (وهى كالحيثية لغة هندية — أوروبية لم يكن يعرف عنها شىء قبل التوصل إلى معرفتها فى هذا القرن) نظرا لأن الوثائق التى حفظت هذه اللهجة لم تكن فى متناول أحد سوى عالمين كانا يعملان لإعادة تقويم قواعدها النحوية .

ولا شك أن جميع هذه الحالات تدعو إلى تقديم الشكر إلى الأستاذ ميلر باروز *Millar Burrows* والدكتور جون ك . ترفر والأستاذ وليم هـ. براونلى *William H. Brownlee* . ولعلهم يفصحون أيضا عما ييسر فحص الظروف التى تؤخر نشر مثل هذه الوثائق حتى نستطيع البحث عن علاج لذلك .

وما كاد تفسير حبقوق يصبح فى متناول الباحثين حتى هيأ الفرصة للمناظرة مجمع من المجامع العلمية المنشأة فى عصر النهضة لأجل تيسير إذاعة الكشوف والأفكار . فما انقضى شهر على نشره حتى عرض الأستاذ ديبون سومير *Dupont-sommer* على أكاديمية النقوش والآداب القديمة بباريس شروحا لتفسير حبقوق لا تزال حتى الآن تلقى استحسانا من طائفة من العلماء واعتراضاً من آخرين . وعلى الرغم من هذا فلا جدال فى أنها مثال رائع على الشجاعة الأدبية ومواجهة المعارضة العنيدة .

ويبدو أن جانبا كبيراً من الجمهور يسلم أنه لما كان أول مخطوط أمكن التعرف عليه مخطوطاً لسفر أشعيا ، فإنه يلقى ضوءاً قوياً على العهد القديم . غير أننا مالم نظاهر الطائفة القليلة من العلماء الذين يصرون على نسبة المخطوطات وما تحتوى عليه إلى عصر ما بعد الإسلام (ولا ريب فى أن غير المتخصصين ليس لهم أن يروا أن أقلية من الباحثين على خطأ لا لشىء سوى أنهم أقلية) ، فالظاهر أن الفترة التى قدر للوثائق الجديدة أن توضحها هى فترة العهد الجديد .

ويتضمن شرح الأستاذ ديبون — سومير ثلاث مسائل هامة :

(١) أن مفسر حبقوق يرى أن الكلدانيين الذين يذكرهم النبى هم رومان السنوات الأخيرة للجمهورية ، كما أنه يذكر بوجه خاص سقوط أورشليم فى سنة ٦٣ ق.م.

(٢) وأن الفرقة التى كانت تمتلك المكتبة المخبأة فى عين فشخة ، والتى ذكرت « شريعتها » فى « كتاب التعليم » ، هى فرقة الإسينيين .

(٣) وأن تفسير حبقوق يحوى دليلا على أن مؤسس فرقة الإسينيين ، الذى اضطهد واستشهد على يد الكاهن الأعظم قبل فتح پومپى لأورشليم بقليل ، ادعى أنه المسيح .

والرأى الأكثر قبولا هو القائل بأن مفسر حبقوق كان يشير إلى الرومان — ذلك الشعب الذى كان جنوده يعبدون أعلامهم (وهذه عادة ليست مقدونية) وتعاقب على حكمه قادة ، لا ملوك ولا أباطرة . ويبدو أن الأستاذ كاهله *Kahle* مثلا ، على اتفاق تام مع الأستاذ ديبون سومير ، وكذلك الأستاذ هنرى جريجوار *Henri Gregoire* من جامعة بروكسل . ويوافق الأستاذ سيجال *Segal* من الجامعة العبرية بالقدس على أن المفسر يشير إلى الرومان ، ولكنه يظن أن المفسر كان من بعد النظر بحيث وصف الرومان قبل وصولهم فلسطين فعلا معتمداً فى ذلك على تجارب الشعوب الأخرى ، ومن المحتمل لذلك أن يكون قد كتب تفسيره بعد سنة ١٠٠ ق . م . بسنوات قلائل . ويوافق السيد ج . ل . تايشر *J. L. Teicher* على أن الرومان هم الذين جاء ذكرهم ، غير أنه يرجح أن مؤلف التفسير يهودى مسيحى — أى من طائفة الإبيونيين — كان يكتب أثناء الحرب اليهودية التى وقعت من سنة ٦٦ إلى سنة ٧٠ بعد الميلاد مجادلا أتباع القديس بولس جدالا عيفا . وإذن فحول هذه النقطة تنحصر خلافات الباحثين .

غير أن الخلافات تبقى قائمة حول النقطتين الأخريين ؛ وهناك ميل متزايد لقبول الرأى القائل بأن من ورد ذكرهم هم الإسينيون ، غير أنه ما زال هناك بعض التردد ، وخاصة بين الباحثين الكاثوليك ، فى قبول تفسير النص على أنه يشير إلى أن مؤسس فرقة الإسينيين اعتبر أنه مسيح روحى . ويخلص الجدل ، على أية حال ، إلى أن معظم الباحثين يرون أن الوثائق صدرت عن حركة دينية بين اليهود قبل حياة المسيح بقليل أو (وهو اعتراض قلة) بعدها بقليل . من أجل ذلك فإن هذه الوثائق هى أهم ما يصور الحياة الدينية فى فلسطين فى ذلك الوقت لا يفوقها فى الأهمية إلا ما فى العهد الجديد من كتابات قانونية .

ويعلق الأستاذ كاهله على ذلك بقوله :

لقد أشرت من قبل إلى أنه مما لا يوصل إلى الحقيقة وصف الوثائق التى وجدت فى الكهف و « وثيقة دمشق » المتصلة بها أوثق اتصال ، بأنها وثائق صادرة عن فرقة دينية . ولا شك أن هناك اختلافا فى عدة نواح بين القواعد والفروض الأولية العديدة التى تضمها هذه الوثائق ، وبين تلك التى أقامتها اليهودية واعتقدت فى صحتها على أساس

ما جاء فى المشنة والتلمود . غير أن وثائق الكهف تؤكد أن هذه الكتابات وضعت قبل تخريب الهيكل بزمن طويل . وليس هناك من داع للحكم على مثل هذه النصوص القديمة بمقاييس وضعت بعدها بقرون . إن هذه النصوص ينبغى أن تعتبر دليلا على نضوج التطور فى الروح اليهودية فى الفترة التى نحن بصددها ولا ينبغى اعتبارها صادرة عن فرقة واحدة بعينها[1]. ولدينا هنا ، على مذهب الأستاذ كاهله ، أمثلة من الأدب الدينى اليهودى الذى رفضته اليهودية عندما لم يعد لها فى القرن الثانى عاصمة ولا وطن ، فمضت تثبت معالم شريعتها الأصلية إبقاء على تماسكها . وتسمح لنا الآثار التى استكشفت فى الكهف بأن نفرض أنه فى فترة الاضطهاد الدينى العظيم وهو من أكبر الاضطهادات الدينية التى حدثت فى التاريخ ، كافحت جماعات من اليهود كفاحاً مريراً للمحافظة على آثار مكتوبة أنكرتها اليهودية الرسمية . وسواء أكان الأستاذ كاهله على صواب أو لم يكن فى فرضه أن المخطوطات التى وجدت فى الأوانى الهلينستية أخفيت فى نهاية القرن الثانى تجنباً لوقوعها فى أيدى رجال الدين من المحافظين اليهود ، فما من شك فى أن هذه الوثائق كان يمكن أن تسبب انقساماً فى اليهودية . وكما جاء فى رسالة للبطريق تيموثيوس النسطورى ، فإن جزءا من هذه المخطوطات وجد فى كهف (عين فشخة أو غيره) فى أواخر القرن التاسع عشر ثم نسخت ، كما يدل مخطوط « وثيقة دمشق » ، وكانت عاملا مساعداً قوياً فى انشقاق القرائين المعروف .

وبينما يستخلص الأستاذ ديبون — سومير من الوثائق احتمال وجود تأثير للفيثاغورية الجديدة ، يؤكد الأستاذ كون *Kuhn* من جامعة جوتينجن وجود دلالات على اتصال اليهود بالزرادشتيين ، اتصالا أدخل النظرية الثنوية للنزاع بين الخير والشر بصورة واضحة . وفى نفس الوقت يلاحظ الأستاذ كون فى الوثائق تأكيدا لفكرة الخلاص بوساطة المعرفة ، وهى الفكرة التى تمهد لمذهب العرفان ، كما يلاحظ أن عناصر أخرى فى هذه المؤلفات الجديدة تبدو كمراحل فى الطريق المؤدى إلى المسيحية .

لدينا هنا إذن مذهب العرفان فى العلم وقد تخلص مما يتعلق به من خرافات . ولدينا بذلك صياغة أولى للتفكير العرفانى سابقة فى التاريخ على ما بأيدينا من نصوص عرفانية بعدة قرون . غير أن هذا المذهب فى العرفان — وهذا هو العنصر الهام من وجهة نظر العهد الجديد — له جذور فى الشريعة اليهودية وفى الرؤيا الدينية اليهودية المتأخرة[2].

---

(١) *P. Kahle, Die hebräischen Handschriften aus der Höhle. Stuttgart : Kohlhammerverlag. 1951. p. 61.*

(٢) *K.G. Kuhn, Ueber den ursprünglichsn Sinn des Abendmahls. Evangelische Theolgie 50/51 Heft 11/12, 1951.*

وللأستاذ كون ملاحظتان فيما يتعلق بما تلقيه الوثائق الجديدة من ضوء على العهد الجديد نفسه ، أولاهما : « إننا فى هذه النصوص نجد البيئة اليهودية الفلسطينية التى نشأ فيها إنجيل يوحنا . وهى ليست يهودية علماء الفريسيين ، وإنما هى نوع من التدين اليهودى الفلسطينى المتأثر بمذهب العرفان » وثانيتهما : حاول الأستاذ كون أن يبحث عما إذا كان فى وجبات الطعام الدينى بالأديرة كما وصفها « كتاب التعليم » ما هيأ فى الأذهان صورة أولية لطقس المناولة[١] .

وأخيراً يقر الأستاذ مارسيل سيمون *Marcel Simon* من جامعة استراسبورج ما يلى :

لقد استخدم جزء كبير من الشعور الدينى واللاهوت الهلينيستى فى شرح علم الدين المسيحى القديم . ولا شك أنه لا يجب استبعاد ذلك تمام الاستبعاد . ولكنه يتضح يوماً بعد يوم أن التوحيد اليهودى فى ذلك الوقت لم يكن على نحو ما فرض من جمود ، على الأقل فى الدوائر التى لم تضع لسيطرة أورشليم والمعلمين الرسميين فيها . ومع أن تعاليم بولس كانت لا تزال تتعارض تعارضاً قوياً مع العلم المسيحى كما علمه التلاميذ الفلسطينيون الأول إلا أنها لا تختلف ، كما قد يظن ، اختلافاً أساسياً عن اليهودية فى مجموعها . ويتضح شيئاً فشيئاً أن المسيحية الأولى بكل ألوانها ما هى إلا نتاج حقيقى لليهودية ، ولكنها يهودية مختلفة فى الصورة واللون[٢] .

ملاحظة : لقد ألقى الأب دى فو *de Vaux* بحثا أمام أكاديمية النقوش والآداب الجميلة وضح فيه توضيحا كبيرا ما يحتمل من مصدر لمخطوطات البحر الميت وتاريخ تخبئتها . وقام الأب دى فو من مدرسة الآثار الفرنسية بأورشليم وم . ل . هاردنج *M. L. Harding* من مصلحة الآثار الأردنية بفحص الأطلال بخربة قمران التى تبعد أقل من ميل عن الكهف الذى عثر فيه على المخطوطات ويبدو أن هذا البناء ومساحة أرضه (٣٠ × ٣٧ مترا) كان مأهولا من أواخر حكم أوغسطس حتى الحرب اليهودية الأولى (٦٦ — ٧٠ م) لا قبل ذلك بكثير ولا بعد ذلك على الإطلاق ، والدليل على ذلك وجود عملات وخزف . وقد وجد إناء مغمور تحت الأرض من نفس نوع الآنية التى وجدت بها المخطوطات ، ولكنه استخدم هنا كوعاء منزلى للتخزين . وكان البناء بالطوب المربع فى غير انتظام وبه حوائط فاصلة وتتوسطه حجرة تحيط بجوانبها مقاعد طويلة . وقد هجر البناء فى عجلة . كما أن المقبرة المجاورة كانت أكبر مما تتطلبه حاجة السكان المحليين ، وتحمل على الظن بأن الناس كانوا يحملون إليها من مناطق أخرى ليدفنوا فيها . ولم يعثر هناك على أثاث جنائزى ، وكان جميع من عثر عليهم فى المقبرة ، باستثناء واحد ، مدفونين على عمق ستة أقدام ورؤوسهم إلى الجنوب . ويعدل الأب دى فو عما سبق له استنتاجه من أن أوانى الكهف لم تصنع بعد عام ١٠٠ ق . م ، وأنها صنعت خصيصاً للمخطوطات . كما يعدل عما استنتجه من قبل أن قطع الأوانى الخزفية

---

(١) *Kuhn, Zeitschrift für Theologie und Kirche, Heft 2, 1950.*

(٢) *Revue Historique, Vol. CCIV. Oct.—Déc., 1950.*

الرومانية المكسورة فى الكهف كان دليلا على أن قدماً غزية قد وطأت المكان . وهو يميل إلى الفرض بأن المخطوطات كانت جزءا من مكتبة جماعة من الإسينيين أقيمت فى خربة قران ، وأن هذه الجماعة قد تكون تلك التى أشار إليها بلينيوس الأكبر فى نص معروف . وعلى هذا لم يعد هناك إذن أى اعتراض من الناحية الأثرية على أن تفسير حبقوق على الأقل قد ألف بعد غزو الرومان لفلسطين ، على نحو ما ذهب إليه الأستاذ ديبون سومير منذ البداية ، كما لم يعد هناك اعتراض على اعتبار مجموعة المؤلفات فى جملتها دليلا على وجود حركات دينية فى فلسطين قبل حياة المسيح وأثناءها وبعدها ، لا على الحركات الدينية التى كانت فى عهد المكابيين .

***

إن المؤتمر الدولى الأول لعلماء الدراسات البرانيسية الذى نظمه معهد الدراسات البرانيسية بسرقسطة المنعقد فى سان سباستيان فى سبتمبر ١٩٥٠ ، لا يهم المؤرخين المحليين والباحثين فى الآداب الشعبية وحدهم . فقد تناولت الأبحاث التى قدمت موضوعات شتى : جغرافية وجيولوجية ومناخية وأثرية وخاصة بعلم الإنسان وعلم الأجناس الإنسانية وتاريخه ولغوية . ولم تقتصر الدول التى مثلها فيه علماء منها على اسبانيا وفرنسا ، وإنما اشتركت فيه أيضا البرتغال والبرازيل وسويسرا وبلجيكا وألمانيا وانجلترا واسكتلندا ، وكذلك اختلفت موضوعات البحث ، فمنها ما تناول البحث عن البترول فى غسقونيا ، ومنها ما بحث فى أسماء الأماكن وفى طقوس عيد القديس يوحنا وفى الأحجار وفى لغة الباسك. إن لغة غرب أوربا السابقة على اللغة الهندية الأوربية لم تبق إلا فى غربى البرانس . إذ فى الطرف الشرقى لسلسلة الجبال اندفع الإسلام ذات مرة إلى فرنسا . وفى الوديان الواقعة إلى جنوب التلال كانت المسيحية ترعى إمارات صغيرة نصف بربرية لتتمكن بها من استعادة اسبانيا إلى المسيحية ، الأمر الذى عاد بنتائج خطيرة على العالم الجديد وشمال إفريقيا فى وقت عجزت فيه المسيحية عن أن تفى بما سبق أن قطعته على نفسها من عهود . لقد استطاعت حضارة اسبانيا الإسلامية أن تنفذ إلى أوربا المسيحية عند أطراف البرانس أو خلال ممراتها ، وأن تغذى الأدب والفن والعلم والفلسفة ، مساهمة بذلك فى خلق القوة التى أودت بها .

وقد يكون من الأجدر بنا الآن أن نعرض للأبحاث التى تتناول دراسات الباسك اللغوية نظراً لما أحرزته هذه الدراسات من تقدم ظاهر خلال السنوات الأخيرة وبما تثيره الآن من نقاش يمتد من أقصى العالم القديم إلى أقصاه .

وكان العمل الرئيسى فى الربع الأخير من هذا القرن هو إقامة دليل معترف بصحته على صلة لغة الباسك باللغات القوقازية . وقد تفرع البحث إلى اتجاهين : اتجاه يدرس لغات شمال إفريقيا الحامية والآخر لغات القوقاز . وتشير الدراسات فى الاتجاه الأول

إلى أنه من الممكن فعلا أن تكون بعض الألفاظ السامية الحامية قد تسربت إلى الباسك عن طريق اللغة الإيبيرية التي يثبت وجودها مائة وخمسون نقشا تحوى ألف كلمة لا يعرف لها مفتاح واضح بعد . غير أن محاولة تفسير اللغة الإيبيرية فى ضوء لغة الباسك قد فشلت. وقد قال السنيور أنطونيو توبار *Antonio Tovar* من جامعة سلمنكه فى مؤتمر البرانسين إنه يرى « أن الإيبيرية تبدو فى غالبيتها لغة حامية مشوبة بعناصر قوقازية من مفردات حامية » ويبدى الأستاذ لافون *Lafon* من جامعة بوردو تحفظات فى القول بهذا فيما يتعلق بالإيبيرية طالما بقيت النقوش غير مفهومة لنا . إلا أن الدراسة المقارنة فى الباسك والقوقازية تمدنا بأدلة آخذة فى الازدياد تؤكد قرابة اللغتين .

ونظراً لوجود ثمان أو تسع لهجات فى لغة الباسك لم يسجل بعضها تسجيلا كاملا (وقد طالب الأستاذ جافل *Gavel* من جامعة تولوز فى المؤتمر بالقيام بمحاولة قبل فوات الوقت لتسجيل اللهجة الرونكالية قبل أن تنقرض) وأربعين لغة قوقازية كثير منها لا يعرف عنه سوى القليل ، وخاصة لغات داغستان ، فإن المقارنة شديدة الصعوبة ، ومما يزيد فى صعوبتها ما بين اللغات القوقازية من اختلاف كبير . ولم يثبت بصورة واضحة إلا أخيراً أن لغات شمال القوقاز وجنوبه تنتمى جميعها إلى أصل واحد . ومجموعة لغات الشمال ليست مستقرة على حالة صوتية واحدة نظراً لوجود نغمة نبرية قوية ، إلا أنها ظلت محافظة على نحوها القديم لعدم اتصالها بغيرها . (وكثيراً ما كانت إحدى القرى تعجز عن التفاهم مع قرية مجاورة إلى أن جعلت اللغة الروسية لغة مشتركة) . ومجموعة لغات الجنوب أكثر استقرارا من الناحية الصوتية ، غير أنها تأثرت باللغات الهندية الأوربية فى مدة تزيد عن ألفى سنة . وقد أوضح الأستاذ جورج ديمزل *Georges Dumézil* فى محاضرة ألقاها فى معهد الدراسات اللغوية بجامعة باريس فى ١٩٣٤ أنه من الطبيعى لذلك أن تكون قرابة لغة الباسك بلغات شمال القوقاز ملحوظة فى الصور النحوية والتصورات ، فى حين أن الصلة بين الباسك ومجموعة لغات جنوب القوقاز لا تتجاوز حدود الألفاظ . لذلك فإن القرابة بين لغات شمال القوقاز وجنوبه بالباسك هى دليل حاسم على قرابة لغات شمال القوقاز بجنوبه . وقد نجد فى عدة لغات قوقازية أو أحيانا فى لغة واحدة منها فقط أصولا لغوية وصوراً نحوية تشابه ما فى لغة الباسك .

وبينما تدعم الأبحاث بقوة الفرض القائل بالقرابة بين لغات الباسك والقوقاز فهناك فرض آخر لم تتضح معالمه بعد (يذهب إليه الأستاذ كارل بودا *Karl Bouda* الذى لم يشترك فى مؤتمر سان سباستيان) . وهذا الفرض يربط مجموعة الباسك والقوقاز

بمجموعة لغات معزولة فى أقصى شمال شرق سيبيريا ، ومن بينها اللغات التشوكتشية والكورياكية والكمشادالية .

ويثير فرض القرابة بين لغات الباسك والقوقاز مشكلة المركز الأصلى الذى صدرت عنه هذه المجموعة اللغوية بما نشأ عنها من اللغات المتباعدة الأوطان . وقد لا يتيسر أبداً حل هذه المسألة . فمن غير المحتمل ، لأسباب جغرافية بحتة ، أن يكون إقليم الباسك هو ذلك المركز . ذلك أن لأهل الباسك ميزة خاصة وهى أن لهم مجموعة لغوية تقترن بتجانس طبيعى واضح يشتمل ، كما أوضح للمؤتمر دكتوو هنرى ف . فالوا *Henri V. Vallois* من متحف الإنسان بباريس ، على توزيع لمجموعات الدم غير عادية فى أوربا . وبقاء لغة خاصة ومميزات طبيعية فى هذه المنطقة إنما يرجع إلى عوامل جغرافية أكثرمما يرجع إلى صلة أصلية بين الاثنين ، بحيث ينبغى الفرض بأن بعض الغزاة حملوا لغة الباسك إلى موطنها الحالى حيث وجدوا أسلاف الباسكيين الحاليين مستقرين فى موضعهم من الأرض ، ويقول الأستاذ لافون *Lafon* باحتمال حدوث هذا فى الفترة الواقعة بين سنة ٢٥٠٠ وسنة ٢٠٠٠ ق . م . عندما بدأ عصر المعادن فى الدخول إلى تلك المنطقة ، ويتساءل عما إذا كانت هناك آثار للغة السابقة على الباسك فى لغة الباسك الحالية .

وقد اقترح الأستاذ لافون على المؤتمر (فى محاضرة نشرها بعد ذلك معهد الدراسات البرانسية) البرنامج الآتى للبحث وميدانه :

١ — البحث عن كلمات مما قبل اللغة اللاتينية فى اللهجات الرومانية فى البرانس .

٢ — التمييز فى هذه الكلمات بين ماله أصول . (ا) كلتية . (ب) هندية أوروبية أخرى . (ج) وما يبدو أنه من أصل غير هندى أوروبى ؛ ويدخل فى هذه المجموعة الأخيرة الكلمات التى تشير إلى كائنات وأشياء يختص بها إقليم البرانس .

٣ — تطبيق هذا التحليل على الكلمات البرانسية الواردة عند قدامى الكتاب .

٤ — تمييز ما فى الباسك من كلمات : (ا) رومانية . (ب) لاتينية . (ج) كلتية . (د) جرمانية . (هـ) ذات أصل حامى سامى . (و) يمكن إرجاعها إلى أصل باسكى قوقازى مشترك . (ز) مشتركة بين الباسك والقوقازية ، وإن كانت من أصل آخر . (ح) من أصل باسكى وليس لها مرادفات فى اللغات القوقازية ولكن لها مرادفات فى لغات أسيوية أخرى . (ط) كلمات لا ترد فى أى طائفة من هذه الطوائف ومن بينها الكلمات التى تشير إلى كائنات وأشياء يختص بها إقليم البرانس . وقد يرجع أصل

الـكلمات الواردة فى مجموعة ٢ (ج) ومجموعة ٤ (ط) إلى لغة قبائل البرانس السابقة على لغة الباسك .

ومن الوضح أن هذا البرنامج الأخاذ يتطلب تعاونا بين الباحثين من ذوى الاستعداد الممتاز ، والباحثين من المدرسين ، والأطباء المعتادين فى حياتهم اليومية على لغة الأقاليم النائية والحياة فيها . ولـكى يحقق المشروع نجاحا كاملا يجب أن يكمله برنامج مماثل يطبق فى القوقاز وسيبيريا . ومنذ عشرين عاما كان بوسع باحث غربى أن يحصل على إذن بالقيام ببحث فى القوقاز ، كما كان بوسع باحث سوفيتى أن يقوم ببحث مشابه فى البرانس . ولـكن هذا العهد يبدو اليوم عهدا سعيدا تولى وابتعد ! .

***

وقد كشفت أخيراً بعثة أثرية تركية انجليزية عن مكتبة مسمارية فى حران قدرت محتوياتها مبدئيا بثلاثة آلاف لوحة . وقد أثار هذا الخبر تساؤلا عما إذا كان فى العالم ما يكفى من الباحثين لقراءة اللغة المسمارية .

وتقدر اللوحات المسمارية المـكتشفة حتى الآن بعدد يتراوح بين ثلاثمائة ألف وأربعمائة ألف لوحة موزعة فى مكتبات ومتاحف مختلفة . ولا شك أن من بينها عدداً كبيراً من الوثائق الإدارية والتجارية ذات أهمية ضئيلة . واللوحات السمارية مكتوبة بلغات مختلفة وإن كانت غالبيتها باللغة الأكادية (التى تسمى عادة بالبابلية) وهى لغة لم يكن يستخدمها أهل الجزيرة فحسب ، بل كانت تستخدمها شعوب مجاورة مثل العيلاميين استخدام اللغة الشائعة فى مختلف البلدان . ويلى اللوحات الأكادية فى كثرة العدد اللوحات المـكتوبة بالسومرية ثم الحيثية (وهى تبلغ فى مجموعها خمسة عشر ألف لوحة منها بضعة آلاف بالعيلامية) بالإضافة إلى عدد ضئيل بلغات أخرى من لغات الإمبراطورية الحيثية ، وعدد بالحورية (ولم يعثر قط على عدد كبير من اللوحات الحورية) وعدد أقل كثيراً بالفانية وهى لغة مملـكة أورارتو حول بحيرة فان .

وقد حصلت المتاحف الرئيسية على مجموعات كبيرة من الحفريات الأولى نظراً لأن الحـكومة التركية لم تكن تهتم فى بادىء الأمر بالاحتفاظ بها . لذلك يضم المتحف البريطانى ثلاثة وعشرين ألف لوحة معظمها من نينوى ، بينما يحوى اللوفر نحو عشرة آلاف .

ومنذ سنين قلائل طالبت حكومات المناطق التى كشفت فيها اللوحات بإعادتها بعد إعارتها للقراءة والنشر . ثم عادت بعد ذلك فاشترطت للسماح بالقيام بالحفر ألا تنقل

اللوحات من المنطقة . وقد أدى الوضع الأول إلى الاهتمام بقراءة ماجد كشفه من لوحات ونشره دون ما يوجد فى المتاحف من قبل . ولذلك فإن نحو ألف لوحة من مجموعات اللوفر لم تقرأ بعد ، وإن كانت جميعها قد فحصت فى عجالة لفهرستها ، وبدىء بدراسة أكثرها أهمية . وبالرغم من ذلك فلم تدرس إلا أخيرا ، قصيدة هامة عن سارجون الأكادى *Sargon of Akkad* يرجع تاريخها على الأقل إلى سنة ١٨٠٠ق.م ، وهى التى تحدث عنها مسيو نوجيرول *Nougayrol* أمام أكاديمية النقوش فى مارس ١٩٥١ . ولا تقل نسبة ما لم يقرأ من اللوحات فى كثير من المتاحف عنها فى اللوفر . وقد استعرض الأستاذ ف . ر . كراوس *F. R. Kraus* فى خلال الاثنتى عشرة سنة الأخيرة مجموعة كبيرة تقرب من خمسة وثلاثين ألف لوحة فى استامبول ، إلا أنه لم ينشر إلا القليل من محتوياتها . (تولى مدرسة الآثار والنقش التركية الحديثة معظم اهتمامها لامبراطورية الأناضول الأولى وهى امبراطورية الحيثيين) . ولا شك أن عدد اللوحات التى لم تقرأ فى متاحف الشرق الأوسط كبير جداً .

ولا ريب أن هناك حاجة إلى العلماء المتخصصين لا لمجرد القراءة ونقل الكتابة والترجمة ، ولكن لمواصلة مقارنة النصوص ودراسة ما سبق لنا معرفته منها فى ضوء معارفنا الجديدة . ولقد تم كل ما تم حتى اليوم من دراسة الأكادية دون الاستعانة بما يسميه علماء اللغة الإغريقية أو اللاتينية باسم القاموس . غير أن جامعة شيكاغو تنتهى خلال خمس أو ست سنوات من موضع قاموس للغة الأكادية مزوداً ، لأول مرة ، باستعمالات للألفاظ فى جمل مقتبسة . وحتى الآن يقنع علماء اللغة الأشورية بقواميس صغيرة مؤقتة . وهذه الحقيقة وحدها تبين لنا ما يمكن هؤلاء العلماء أن يحققوه قريباً باستخدام هذه الأداة الجديدة عند فحص النصوص القديم منها والجديد . ولقد كانت معرفتنا باللغة الأكادية حتى الآن أقل بالضرورة بكثير من معرفتنا باللاتينية واليونانية ، ولكن ما زال العلماء حتى اليوم يصححون ما يجرى تصوره من معانى الألفاظ فى هاتين اللغتين . (فمثلاأوضح الأستاذ بنفنيست *Benveniste* منذ زمن قريب أن جميع قواميس اللغة اللاتينية تخطىء فى تعريفها *Porcus* بأنه خنزير أليف ، لأن استعمال هذا اللفظ يشير إلى أنه يدل على الخنزير الرضيع) وأما عن اللغات الأخرى التى تستخدم المسمارية فمعرفتنا بها جميعا أقل دقة من معرفتنا بالأكادية ، ومعرفتنا ببعضها ناقصة جدا فى الواقع . وحتى عندما تتم دراسة النصوص المسمارية المكشوفة والتى لم تقرأ بعد — وهى نصوص قد يزيدها كشف جديد فى أى لحظة خمسين ألف لوحة . فسيكون ثمة عمل كبير لا حدود له تتولاه جماعة الباحثين الصغيرة العدد القادرة على القيام به .

فهل ثمة وسيلة لزيادة عدد هؤلاء الباحثين ؟ إن الوظائف الموجودة التى يستطيع إنسان أن يكتسب منها عيشه بمعرفة المسمارية قليلة إلى حد يجعل علماء اللغة الأشورية يترددون فى تشجيع الطلبة على دراسة هذا الموضوع ، وهى دراسة تتطلب تلمذة مدة خمس سنوات . ولقد كان فى الماضى دائما عدد من العلماء المختصين فى مثل هذه الدراسات التى لا تدر ربحا وكانوا من بين ذوى الموارد الخاصة ، فكان بوسعهم لذلك — يشتغلوا بمهنة لا تعود عليهم بدخل . فقد كان العالمان البرزان فى هذا الميدان باللوفر أثناء فترة طويلة هما تورو — دانجان *Thureau - Dangin* ، وهو من ذوى الموارد الخاصة ، والأب شيل *Scheil* ، الذى لم يكن له من مطالب الدنيا ، بحكم تبعيته لإحدى الطرق الدينية ، إلا أقلها . وأما اليوم فإن عدد الشبان الموسرين ، الذين يمكنهم أن يعتمدوا على دوام ثروتهم ، قليل جدا . وليس كل علم يستطيع أن يجتذب رهبانا إليه يفرغون لدراسته .

وما من شك أن الاهتمام الذى توليه الدول التى يكشف فيها عن لوحات مسمارية كفيل بأن يزود ميدان البحث بمجندين جدد ، كما هو الحال الآن . ولكن لا يمكن أن نتوقع من هذه الدول أن تزود العالم بكل مايلزمه من علماء فى الدراسات الأشورية كما لم نتوقع يوما من الأيام أن تزودنا اليونان وإيطاليا بكل علماء الدراسات اليونانية واللاتينية . كما أن هذه الدول لا تعد الوريثة الوحيدة لما كان لأرض الجزيرة من حضارة قديمة كما لا تعد اليونان وإيطاليا الحديثتين وريثتى الأدب القديم وحدهما . ويبدو أن الحل الوحيد هو زيادة عدد وظائف علماء اللغة الأشورية فى جامعات جميع الدول التى تعتد بهذه الدراسات وفى متاحفها . وأقل زيادة فى كل منها ستكون ذات أثر كبير .

وهناك مشكلة أخرى اليوم وهى مشكلة الاحتفاظ باللوحات المستكشفة فى بلادها الأصلية . فإما أن يذهب علماء اللغة الأشورية فى العالم إلى تلك البلاد لدراسة هذه اللوحات ، وإما أن يبتدع نظام للإعارة وقتا كافياً لنسخ اللوحات ونقل وسومها وكتاباتها ونشرها . إن بقاء اللوحات دون قراءة أو نشر لا يغنى البلد الذى يمتلكها . لذلك قد يحسن أن نلجأ إلى كلتا الطريقتين تسهيلا للعمل . ومن الواضح أن بعض اللوحات ، على الأقل ، كان معداً للإعارة نظراً لوجود لعنات منقوشة عليها تحل بالمستعيرين الذين يتلفونها أو يفقدونها .

* * *

في عام ١٩٤٦ كان راع كردي صغير يبحث عما يصلح للطعام من جذور النبات ، وبينما كان يضرب بطرف عصاه في الجانب المبلل بالمطر من تل زيويه ، وهو تل يقع بالقرب من سكيز في أذربيجان الفارسية ، وجد الصبي بدلا من جذور النبات حلية ذهبية . ولم يدر هذا الصبي أنه وقع على مجرى لتيار حضاري مغمور يربط حضارة الجزيرة بحضارة الصين . والمشكلة التي يدور حولها البحث اليوم هي اتجاه ذلك التيار .

ولسوء الحظ لم تصل الحلي الذهبية والفضية ، التي يحويها كنز زيويه ، إلى مصلحة الآثار الفارسية مباشرة ، وإنما اقتسمها فلاحو القرى المجاورة وقطعوها قطعا وصهروا بعضها . ويرجع الفضل في جمع ما تبقى إلى الجهود المضنية التي بذلها السيد أندريه جودار *André Godard* مفتش عام الآثار الإيرانية ، بمساعدة الحكومة الامبراطورية الايرانية ، وبعض ما أمكن جمعه ناقص بصورة تبعث على الأسف — فقد وجدت مثلا قطعة من طبق فضي كان قطره وهو سليم ١٤,٥ بوصة محلى بحلقات متداخلة من صور حيوانات على الطراز الاسكيثي . وقد أمكن ، لحسن الحظ ، إصلاح درع ذهبي كامل قطره نحو ١٤ بوصة كان الفلاحون قد حطموه إحدى عشرة قطعة ، وهو محلى في الوسط بصفين من صور أشخاص على طريقة أهل الجزيرة . أما في الأطراف فكانت الصور على طريقة الاسكيثيين . ومن العسير تصور مفارقة في الأسلوب أعظم من تلك التي نجدها بين صور الوحوش الخرافية ، والثيران المجنحة ذوات الرؤوس الآدمية ، والملائكة الكروبيين والعقربين والمعز المتخذة شعارا من ناحية ، وبين الصور الاسكيثية التي تمثل الأوشاق والأرانب التي تنبض بالحياة من ناحية أخرى .

ويحتوى الكنز في الواقع على أدوات أشورية محضة وأخرى اسكيثية محضة ، وأدوات مصنوعة محلياً ، وأخرى تحمل جنباً إلى جنب ، على نفس القطعة من المعدن ، نقوشاً أشورية واسكيثية متباينة كل التباين .

وليست هذه الظاهرة الأخيرة بجديدة كل الجدة ، إذ يضم متحف الهرمتاج في لينتجراد فأس كليرميس الرائع الذي عثر عليه مدفونا بالقرب من نهر قوبان وهو يحمل نقشاً من الجزيرة مع أن معظم الحيوانات التي تحليه اسكيثية . ويحدد ك . شيفولد *K. Schefold* تاريخ فأس كليرميس فيما بين سنة ٥٧٥ و سنة ٥٥٠ ق . م ، بينما يرجع السيد جودار درع زيويه ، بناء على ملاحظة التفاصيل في نقوش ما بين النهرين ، إلى القرن التاسع أو الثامن قبل الميلاد — أي إلى تاريخ يسبق تحرك الاسكيثيين غربي بحر الخزر . فإذا ثبتت صحة هذا التاريخ ، فإنه يلزم الفرض بأن الأسلوب الفني الذي يطلق عليه الاسكيثي ، كان موجوداً قبل وصول الاسكيثيين إلى المنطقة المجاورة للقوقاز ،

وهناك تطور . ومن المحتمل (كما يقول الأستاذ جودار) أن هذا التطور قام على حضارة لوريستان البرونزية . ويتطلب هذا إعادة النظر فى كثير من الآراء التى ظهرت أخيراً فيما يتعلق بالعلاقات الثقافية مع الصين ، لا سيما وأن الفن الاسكيثى ما هو إلا امتداد نحو الغرب لفن البرارى السيبرية الذى كشف علماء الآثار السوفيتيون عن مراحله الأولى الرائعة فى المناطق المتاخمة لمينوسنسك فى جنوب سيبريا .

ويقترح مسيو رامون جيرشمان *Ramon Ghirshman* فى العدد الثالث من المجلد الثالث عشر من مجلة فنون آسيا *Artibus Asiae* (سنة ١٩٥٠) تاريخاً آخر للأشياء المستكشفة فى زيويه . ذلك أنه يرى فى وضع الشخصين المنقوشين على الدرع (حيث الدراعان مكتوفان تحت الرداء) مثالا لتأثير الفن المصرى فى آشور بعد أن تغلب الملك الآشورى آسر حادون على مصر . وهذا يرجع تاريخ الدرع إلى نحو سنة ٦٧٥ ق . م . أى إلى وقت كانت فيه مملكة اسكيثيا فى أذربيجان متحالفة تحالفاً وثيقا مع آشور . ومن المحتمل أن يكون الكنز قد خبىء بعد ذلك بخمسين أو ستين عاماً خلال الحروب التى أودت بآشور وحليفاتها فى الربع الأخير من القرن السابع قبل الميلاد . وهذا يجعل محتويات كنز زيويه أقدم من سائر نماذج الفن الاسكيثى بقرن من الزمان . وتمتاز هذه النظرية بأنها لا تتطلب إعادة النظر فيما سبق من آراء خاصة بالعلاقة بين الأدوات الاسكيثية المصنوعة من البرونز ومثيلاتها فى برارى سيبريا وفى الصين .

ويلخص الأستاذ رينيه جروسيه *René Grousset* أحدث الآراء فيما يتعلق بكنز زيويه فى العدد الثانى من مجلة متاحف فرنسا *Revue des Musées de France* . وهو يستبعد الرأى القائل بأن الصينيين استمدوا فنهم البرونزى من سيبريا نظراً لأن الأدوات البرونزية التى كشف عنها فى نجان — يانج ، والتى يرجع عهدها إلى أواخر أسرة شانج من سنة ١٣٠٠ ق . م إلى ما بعد ذلك (وفق تقويم ب . كارلجن *B. Karlgen*) ، أقدم بكثير من الأدوات البرونزية النادرة التى أنتجتها حضارة أندونوفو ، وهى التى يرجعها كيسيليف *Kisselev* فى *Drevnaia Istoria Iuzhnoi Sibiri* (موسكو سنة ١٩٤٩) إلى الفترة الواقعة بين سنة ١٧٠٠ و سنة ١٢٠٠ ق . م . (وهذا يفسح المجال لمناقشة ما إذا كان فن صناعة الأدوات البرونزية فى الصين قد تأثر بالشرق الأدنى عن طريق تركستان) . وتأتى الصناعة المعدنية لعصر كاراسوك (١٢٠٠ — ٧٠٠ ق . م . وفق تقويم كيسيليف) بعد صناعة الصين . وأما الصناع السيبيريون فتظهر مهارتهم الرائعة وابتكارهم الفنى فى تصوير الحيوانات فى عصر الفن السيبيرى : تاجار الأولى

(من سنة ٧٠٠ إلى سنة ٤٠٠ ق . م فى صناعة البرونز) وتاجار الثانى (من سنة ٤٠٠ إلى سنة ١٠٠ ق . م فى صناعة الحديد) . وقد انتشر فنهم شرقاً إلى الصين حيث ترك أثراً كبيراً فى فن الدول المتحاربة (من سنة ٦٠٠ إلى سنة ٢٠٧ ق . م) وفى فن أسرة هان (من سنة ١٢٠٠ ق . م إلى سنة ٢٠٠ م) ، كما انتشر غرباً فى صورة الفن الاسكيثى إلى جنوب روسيا وإلى أذربيجان ، كما تدل الكشوف الأخيرة ، حيث يبدو أن الصناع تأثروا بفن البرارى وبفن ما بين النهرين . وهذا مثال آخر تبدو فيه الحاجة الملحة للتعاون الوثيق بين علماء الآثار والباحثين على جانبى الستار الحديدى .

القصة الخيالية في فرنسا
منذ نوديه إلى موباسان
بقلم : إ . نوليه (١)

كما أن ما يجده الإنسان من لذة فى الطعام إذا تيسر له يدل على ما يعانيه من جوع فكذلك وجود « القصة الخيالية » ودوامها وتبدلها المطرد يدل على ما يكمن فى النفس من حاجات ورغبات مكبوتة .

وإنه ليصح أن يقال إنه لاشىء أكثر تبيينا لأسرار الإنسان من هذه الصور المتطرفة من الفن التى تجمع بين صفتى التحضر والبدائية وبين صفتى الجزئية والشمول وبين إتقان التلاوين وسرعة الإنجاز . وفوق ذلك فإن سذاجة المؤلف تتفق مع ثقافة القارئ فى تحميل هذه القصص أغراضا مختلفة من تقديم المعرفه أو بيان المكافأة أو الكشف عن الأسرار .

ذلك أن مؤلف القصة نفسه يصدق ضرورة ما يرويه من ضروب الخيال . وربما كان اعتقاده هذا صادرا من مجرد تأمله للجمال ؛ ولكنه فى أثناء تأليفه لما يؤلف من قصص خيالية ينبغى أن يكون فى حال لا يخالجه معها أدنى شك أو سخرية أو أى مذهب آخر مما يذهب إليه الناس فى مثل هذه الأحوال .

ويأبى المؤلف الفرنسى بطبعه أن يقف موقف المقتنع عن حسن نية بما فى قصته من أمور فوق الطبيعة أو أمور خفية الأسرار ؛ بينما ينصرف القراء عن المؤلف إذا صح عندهم الاعتقاد أنه لا يأخذ قصصه مأخذ الجد . وبذلك تأتى على القصة الخيالية فترات تفقد فيها ما لها من جاذبية إلى أن يظهر مؤلف له سلوب جديد لما يتخيل من الهول فى الحوادث وما لا يمكن التعبير عنه . وعلى هذا النحو يغمر الخمول والنسيان تلك الأقاصيص التى يسميها كستكس « أقاصيص الانفعال والأسرار » ؛ ولكنها تحتفظ مع ذلك بأهميتها فى تاريخ الفكر وتاريخ الإنسان أو على وجه خاص فى تاريخ بعض الكتاب ممن تستعصى شخصياتهم على الدرس والتحليل .

---

(١) *CASTEX, Le Conte Fantastique en France de Nodier à Maupasant, Vol. I. Paris; Librairie José Corti, Pp. 466. By E. NOULET:*

ولا شك أنه من أجل هذه الأهمية المزدوجة الاعتبار أخذ الأستاذ كستكس على عاتقه أن يتتبع التطور الذى لحق بهذا النوع من القصة الذى ظل قويا طوال الفترة الرومنتية بأجمعها ويذيع فى الوقت الحاضر الميل إلى تجاهله .

ويحاول الأستاذ كستكس أن يبين فى كتابه أن مافى اتساع أدب الخيال فى فرنسا من حيوية وتنوع يجعله لا يقل استحقاقا للإعجاب والتقدير عن نظيره فى موطنه الأصلى فى ألمانيا وانجلترا . وأيضا فإن فى وجود نماذج كثيرة ممتازة من هذا النوع من الأدب . لا حيث تفيض ملكة التخيل قوة لا يمكن ردعها فحسب ، بل أيضا عند أشد شعوب الأرض تمسكا بمذهب العقل وحرصا بالطبع على توجيه الأهواء وضبطها بالفكر ، دليلا على أن هذا النوع من الأدب يستجيب لملكة راسخة من ملكات النفس الإنسانية .

وتوضح أيضا بحوث الأستاذ كستكس وتحليلاته وموازناته أن القصة الخيالية فى فرنسا تختلف صورها اختلافا عميقا عما يوجد فى سائر آداب الخيال من ألمانية أو صقلبية أو شرقية . ذلك أن القاص الفرنسى على العموم أكثر تعلقا بعلم النفس وأقوى تمسكا بشخصيته . وهو ، زيادة على أنه لاينخدع بتصديق ما يخترع من مبالغات الخيال ، يجتهد فى إظهار حياده إما فى صراحة وإما على نحو مستتر لكى يبصر قارئه ويحذره من التصديق ، على خلاف القاعدة التى تقضى باستبقاء شىء من الوهم والتخييل فى هذا النوع من التأليف .

والواقع أن مثل هذه الدراسة الوافية من حيث الغرض والمنهج تنتهى إلى الكشف عما يختص بالمخيلة من علم وظائف الأعضاء بينها تجرى فى تفكيرنا جريان الدم فى عروقنا منبعثة من منبع مركزى تبدأ سيرها مملوءة ببهرج الخيال وتعود بعد المطاف فى وقار ورزانة ؛ وتكون فى أثناء جولاتها ضاربة على غيرهدى فى بعض الأحيان وساعية إلى تحصيل القوة فى أحيان أخرى وتكون أحيانا مغلوبة على أمرها . وقلما تظهر خالصة فى حالة قوتها الحية القادرة حقا على الإبداع ، بل يكون أكثر ظهورها وهى تعمل فى الذاكرة تصل بين الصور الخيالية ثم تفصل بعضها عن بعض وترتبها ترتيبا آخر منتفعة فى أثناء هذا العمل بما ينتج عن جميع ذلك من خلل واضطراب . ويبين إمعان النظر فى هذه الكتب التى تشحذ الخيال كيف يفضى بنا استخدام هذه الملكة لا إلى مزايا ما لدينا من حكمة فحسب بل يفضى بنا أيضا إلى ما فى سعادتنا ونواحى استطاعتنا وحسن نيتنا من فوائد .

وبالرغم من غزارة ما يعرضه الأستاذ كستكس من أفكار طريفة يزكيها التنقيب الواسع الحدود وبالرغم من عنايته باستخدام ما تجمع لدى الباحثين من النقادة المعاصرين من معلومات وافرة فإن كتابه مع ذلك جيد الترتيب وواضح . ويطنب المؤلف فى الاستشهاد بالتاريخ ويتوخى فى الوقت نفسه منهجى الموازنة والتحليل؛ وهو مع ذلك يؤلف

بين اعتبار علم الجمال واعتبار علم النفس تأليفا يجمع بين هذا النوع من الأدب وبين ما يتناوله من آثار كل كاتب يخصه بالدرس المفصل .

وفوق ذلك فإن مما ييسر قراءة الكتاب والانتفاع به ما زوده به المؤلف من فهرس كشاف لاغنى عنه وثبت للمراجع عنى باختيارها ونقدها ثم ما أضافه أيضا من بيان تحليلي أشبه بالبرنامج المرتب يمكن قارىء هذ الكتاب الذى يقع فى ٤٦٦ صفحة زاخرة بالفوائد من أن يجد سريعا ما يريد مراجعته من فقرات أو يريد تناوله بالنقد والتمحيص . وينبغى غض النظر عن بعض التفاصيل الجزئية بإزاء مايتضمنه هذا الكتاب من مجموعة هائلة من القضايا وما نحصله من متعة من قراءته مما يجعل الكتاب أداة عون للدراسة فى الوقت الحاضر تكاد تكون كاملة .

وقد كان هم الأستاذ كستكس فى المحل الأول هو العناية بتعريف حدود القصة الخيالية واستكشاف ماسبق من مصادرها وأصولها وذلك قبل الشروع فى وصف تطوراتها الحديثة. وهو يعنى أيضا فى بداية كتابه بالتمييز بين قصة الخيال وقصة العجائب المتواترة وذلك بتأكيده أن قصة الخيال تختلف عن الخرافات والأساطير والأسرار الدينية التى تتجاوز حدود الإنسان وذلك من حيث أن قصة الخيال تتصل بنفسية الإنسان وتتميز بإقحامها الأسرار بغتة فى نطاق الحياة الواقعية مع ما يقترن بها من آفات الشعور الذى يستعرض ما ينتابه من خوف وفزع فى صور يستمدها من حالات الكابوس والهذيان (ص ٨) .

ونحن نرى ما فى مثل هذا التعريف من فائدة وخطر . وقد اضطر المؤلف إلى أن يغير فيه وأن يوسع مفهومه وأن يوضحه . وزيادة على مايسمح به هذا التعريف من تقدير المؤلفات التى تقع فى نطاقه ومن استبعاد ما لاينتمى منها إليه فإنه ربما كان ذا فائدة فى تعليل الحكمة فى نوع من اختيار المؤلف أو العلاقة بين المؤلف وما يؤثر تناوله مما يصح أن يسمى دفاعا عن مذاهبه الخاصة . ولا لوم عليه فى ذلك ؛ فليس فيه ما يشبه الانتصار إلى مبدأ موضوعى عام لا تلبث الاختيارات القوية أن تتغلب عليه . بل إن ذلك بذرة لنقد فنى من الطراز الأول وهو أكثر المواقف تواضعا بإزاء من يراد الكلام عنهم من العباقرة ؛ وهو على أية حال شرط للعمل الجدى .

ويخصص المؤلف قليلا من الصفحات فى أول كتابه للكلام عن الأشخاص المسئولين عن إدخال المذهب اللاعقلى فى فرنسا فى نهاية القرن الثامن عشر سواء كانوا مجذوبين أم أفاقين ، مؤمنين أم أدعياء أمثال أسويدنبورغ ومارتينس وسان مارتان ومسمر وكازانوفا وسان جرمان وكاجليوسترو ؛ وليس عجيبا أن يمتد نفوذهم إلى كل وسط دينى أو أرستقراطى أو شعبى . ذلك لأن فى الاتصال بقوى فى عالم آخر سواء كانت معادية أو موالية واستخدام القوى الطبيعية المفهومة على غير وجهها الصحيح لإرضاء غريزة

السيادة مغريات يوقعنا فيها ما لدينامن فضول أو سهولة التصديق . وأكثر من ذلك استدعاء للدهشة أن نرى رجالا من الكتاب تكفل طباعهم وأعمالهم لهم الاطمئنان يستسلمون شيئا فشيئا إلى شعوذة كانوا يرتابون فيها من قبل ويعلقون عليها أماني كانوا من قبل يأبون أن تسوقهم إلى الضلال .

وهذا ما حدث لجاك كازوت *Jacques Cazotte* الرائد الفرنسي للقصة الخيالية . فهو لم يكن فيما كتبه من قصص قبل قصة « الشيطان العاشق » *Le Diable Amoureux* قد انضم إلى طائفة المجذوبين *Illuminati* وكان ينفر مما يذيعه الفلاسفة من مذهب العقل فيعكف على تخيل مغامرات غير معقولة ويتندر في شيء من السخرية بنفسه باعتباره مؤلفا وبأولئك الذين ينقادون لتأثيره . فهو إذ يقف « في منتصف الطريق بين قصص الجن التي تتحدى كل مايحتمل العقل وقوعه وبين القصة الواقعية التي تستبعد ما يخفى على العقل من أسرار » يجنح في التوفيق بين « نوعين متعارضين من الاختراع موجدا على هذا النحو نوعا مزيجا في الأدب عرف فيما بعد باسم القصة الخيالية » .

وعندما ألف كازوت قصته « الشيطان العاشق » سنة ١٧٧٢ كان يعرف من نظريات المعارف الخفية ما يكفي لتقديم حوادث قصته باعتبارها نتيجة لنوع من الدراية بالأسرار . ولكن كازوت عندما يعلو فوق مستوى السحر أو يهبط دونه لا يسمح لبطل قصته أن يفتقد الشعور الإنساني الطبيعي بمقاومة الشهوة الجسدية . وهذه الواقعية النفسية التي يحتفظ بها القاص في جو تملؤه الملائكة أو الشياطين هي ماسيبقى إحدى العلامات المميزة لقصة الخيال الفرنسيّة .

وبعد انتهاء كازوت من قصة « الشيطان العاشق » أخذ مذهبه في العلوم الخفية مأخذ الجد وخصص للبحث في علوم الباطن السنين الأخيرة من حياته . ومع أنه لم يناصر فرقة من الفرق فإنه أطلق العنان لنظرياته الصوفية الشخصية لا لتسيطر على كتاباته فحسب بل لتسيطر أيضا على حياته كلها إذ كان يعتقد أنه من الصفوة المختارة . وقد أدت به هذه السيرة في أثناء الثورة الفرنسية إلى المقصلة حيث لقي حتفه . ومن هنا نشأت الأسطورة القائلة بأن هذه القصص التي وضعت في الأصل لمجرد السمر والمتعة ينبغي إعادة قراءتها الآن على أنها رموز وتنبؤات . وهذه الشخصية الجديدة لكازوت التي ربما كانت زائفة تذكر بما له من تاثير على شعراء أمثال جوتيه *Gautier* وبودلير بل على أبولنير بل بصفة خاصة على نوديه ونرفال وعلى م . ج . لويس في انجلترا وعلى شلر وهفمان نفسه في ألمانيا .

ويبدو هذا الفصل الأول الممتاز الذي يبدأ به كتاب الأستاذ كستكس بمثابة رد اعتبار لكازوت وهو اعتبار يستحقه لكونه أول المتقدمين في هذا المضمار ومن أجل ماله من تأثير .

على أن السيد كستكس يعرف خير معرفة أن المنشئ الحقيقي لهذا النوع من الكتابة وأستاذه ورئيسه هو هفمان *Hoffmann* . ولذلك يبين الفصل الثانى من الكتاب ما أصابه هفمان فى فرنسا من شهرة منذ أن ترجم مؤلفاته إلى الفرنسية لأول مرة لوف فيمار *Loéve - Veimars* فى سنة ١٨٢٨ . وما أثارته من مناظرات وجدل على صفحات المجلات الباريسية حتى تم النصر لهفمان على السير والتراسكوت وأصبح نفوذ هفمان عاما لا نزاع فيه وكثر الذين يحاكونه والذين يعارضونه والذين يتعمدون الابتعاد عن طريقته ولكنه ظل على أى حال عماد كل نوع من الأدب يستمد مادة موضوعه من عالم الخفايا أو يدور حوله .

ويحصى الأستاذ كستكس ما ظهر من قصص خيالية فيما بين سنة ١٨٣٠ وموپاسان قبل أن تبلغ كتابتها فى الكثرة مبلغ الأعداد الكبيرة ويرتب هذه القصص على أصناف . وهناك استطاع أن يبين مسايرة التغير فى الذوق لما حدث من تطور أثر فيه ألن كاردك *Kardec* وإليفاس ليفى وإدجار پو *Poe* . وبالرغم من أن الأستاذ كستكس يبين أن نفوذ هفمان قد أخذ فى الضعف بمقدار مانال نفوذ إدجار پو من زيادة فإنه من الواجب أن يسأل عما إذا كان المؤلف وفى پو حقه وأظهر ما له من أهمية منذ أن جعله بودلير مشهورا عند الجمهور الفرنسى .

وربما بالغ السيد كستكس فى اعتماده على مؤلفات ليون ليمونيه *Lemonnier* وهى مؤلفات وافية جدا بلاشك . أو لعل ميله إلى التعبير عما يسميه « خبال الوجدان » أقل من ميله إلى ما هو أكثر فتنة من التخيلات ؛ أو لعله يرى ما فى أسلوب پو من سلاسة شيئا يبلغ حدود الإفراط .

هنا أيضا تعرض للأستاذ كستكس فرصة لكى يدقق النظر فى صناعة فنية يلزمها أن تدع قراءها كأنهم مسحورون خشية أن تفضح نفسها وتقضى على وجودها ؛ وهذا ماتتضاعف الصعوبة فى أدائه كلما صار خير ما تعطيه من آثار إلى الخمول .

ويدرس الكتاب موضوعات التصنيف والنمو والصناعة فى فصول موسوعية عناوينها : العصر الذهبى ، والتوازن والتجديد ، وعودة القوة .

ويعدنا الإجمال العام للموضوعات للقسم الثانى من الكتاب وعنوانه « أساتذة هذا النوع من الأدب » وهو كلام ممتع للغاية وعميق فى الوقت نفسه ؛ وللقارئ أن يختار بين إطراء هذا الكلام أو ذمه تبعا لميوله الشخصية . ذلك أنه يعقب الرغبة فى الاطلاع اهتمام قوى يتمكن فى نفس القارئ فيجعله إما أن يرفض الرأى أو يوافق عليه . وإنه لمن المستحيل على الإنسان أن يبقى على الحياد إزاء تلك الفصول الواردة تحت العناوين التالية :

نوديه وأحلامه ، بلزاك وإلهاماته ، جوتيه وفزعه ، مريميه وفنه ، نرفال ودرامه ، لوتريأمون وخباله ، فيليه ده ليل أدام وقسوته ، موپاسان وداؤه .

وكأن الصفحات المخصصة لنوديه قد نالها قبس من سحره ورقته . فالتحليل فيها مفصل ويكشف عن تردد نوديه إزاء نظريات المجذوبين ؛ وبقدر مايشتد قلقه الخلق بقدر ما وجد من عزاء فى تخيلاته التى لقيت مكانا رحبا فى مؤلفاته . ويستحق السيد كستكس فى نظر غير المتخصص ، إذا كان قاسى القلب ، شيئا من اللوم لموقف التسامح الذى يقفه مثلا تجاه قصة نوديه « الجنية ذات الفتات » *La Fée aux Miettes* . وإن ما فى بيان كستكس من حذق عندما يتكلم عن رغبة نوديه فى « إفحام المتشددين فى بعض النظريات العلمية وإشادته بالعكس بحكمة العقلاء من المجانين » لا يغير شيئا من الواقع الذى يشهد بأن ما فى القصة من سذاجة يكاد يجعلها اليوم غير قابلة للقراءة . ولكنه من جهة أخرى ينظر لحسن الحظ نظرة أشد لقصة *Ines de las Sierras* التى يدل فشلها على ما يتصف به نوديه من طرافة حقيقية . ذلك لأن نوديه أراد أن يقهر ما فى طباعه من نزوات وخفة وأن يروض نفسه كما فعل مريميه على صناعة أكثر التزاما للقواعد ؛ ومن أجل ذلك عدل نوديه عن عالمه المملوء فتنة ولطفا إلى عالم آخر مضطرب متصنع .

وعندما نصل إلى حيث يدافع المؤلف عن بلزاك دفاعا مطنبا فصيحا نتذكر فى الحال مزاح مكس جاكوب (وهل كان ذلك مزاحا ؟) إذ يقول : « إن بلزاك أفسد أجيالا من الناس بأكملها وأفسدها بلوحته الكبيرة « المهزلة الإنسانية » *La Comédie Humaine* حيث يوصف كل شىء فيها وصف البسائط الأولية . . . »

من المصيب للحق؟ حقا إن روايات وقصصا خيالية مثل لوى لمبير *Louis Lambert* أو سيرافيتا *Séraphita* لا تدخل فى سلسلة « المهزلة الإنسانية » وأن هذين النوعين من المؤلفات ترضى مختلف الجوانب فى طبع مركب تجتمع فيه صفة الخفاء وصفة المادية . هل يصح هذا الرأى دون غيره من الآراء ؟ وأن يكون بلزاك العظيم على هذا النحو من الوضوح والشفوف ؟ ذلك لأن موضوع حبنا للاستطلاع يوافق نوع أشخاصنا ؛ ونحن إذ نحاول فى ذلك أن نجد أنفسنا وعندما نرى صورة أنفسنا متمثلة فى فعل من الأفعال أو فى كتاب من الكتب فإنما نستكشف هويتنا . وإذا كان المحب لا يحلم بغير الحب والبخيل لا يحلم بغير المال والصوفى لا يحلم بغير ملكوت السماء ، فإن بلزاك لا يحلم بفضل ما أوتيه من متخيلة شديدة بغير خالص القوة العقلية المبدعة . وعلى هذا النحو يتبين تفوق الشاب لوى لمبير فى الطموح على المسيو تست *M. Teste* إذ يقول : « نحن نحاول أن نجد فى أنفسنا ما لا يمكن وصفه من الظواهر المتصلة بتكون الفكر

وهى التى كان لمبير يأمل الكشف عنها وهى فى أدوار تكونها الأولى وذلك للتمكن فى يوم من الأيام من وصف المجهول من جهاز الفكر » . وأما فى خرافة « سيرافيتا » فإن بلزاك يظل على العكس متبعا لتعليم اسويدنبورغ ويجتهد أن يتم فتحا آخر ينتقل الفكر بطريقه إلى عالم فوق الطبيعة . وهذا التردد بين الاندفاع فى التفاؤل والرجوع إلى الظروف الإنسانية هو ما يميز قصص بلزاك الخيالية جميعا وهو بمثابة القاسم المشترك بينها . وبذلك لم تعد اختراعات الخيال فيها مما ليس له أصل فى الحقيقة شيئا جزافا ، بل المهم هو الطرافة والجسارة وجواز ما ترمز إليه من المعانى أو إمكان وقوعها . ومن هذا يجوز أن نتبين أن قصص بلزاك الخيالية ليست منفصلة جدا عن رواياته الواقعية وأن تيارا واحدا للمعانى والأفكار يجرى فى كل منهما ، ولو أنه يبدو فى إحداها غير ما يبدو فى الأخرى . وهذه الوحدة فى الأساس هى التى حاول الأستاذ كستكس بعد محاولة الكثيرين غيره أن يعرفها وهو ينتهى إلى التعبير عنها بما نقتبسه من كلامه إذ يقول عن بلزاك : « إنه يعرف بنفس المهارة والحذق كيف يجعلنا نشعر بالمناظر التخيلة وكيف يحول ما يقع للملاحظة من مشاهد حقيقية إلى مناظر موهومة . وكما يجعلنا نعتقد بحقيقة خيالاته فإنه يكشف لنا عما فى الحقيقة من خيال » (ص ٢١٢) .

ويميل الأستاذ كستكس فى تحليله لقصص تيوفيل جوتيه إلى تفسيرها فى جملتها تفسيرا حديثا . وحيث رأينا الخيال يصيب إحدى الفرص ويوفق كما هو الحال فى قصة « الروحانى » *Spirite* حيث يصف عالما مشرقا مشفا يرى كستكس فى ذلك مجالا أرحب وكشفا لسر الحياة الوجدانية ربما يحط من شأن الفنان بمقدار ما يرفع من خلق الإنسان .

وبعد أن يبين الأستاذ كستكس أن جوتيه يمزج فى قصته التى عنوانها «غليون الأفيون» *La pipe d'opium* التجربة الحقيقية بالمناظر المتخيلة المرسومة لإحداث تأثير فنى أحسن يخلص إلى القول : « تظهر فى قصة « نادى الحشاشين » *Le Club des Hachichins* صفة المغامرة بصفة أوضح » . ونحن نرى بالعكس أن هذا خير مقياس لما يستطيع أن يؤلفه الخيال . وأخيرا فإن جوتيه قدم أول وصف لزيارته لدار بيمودان *Pimodan* فى ملحق الأب من صحيفة *La Presse* فى ١٠ من يوليه سنة ١٨٤٣ وهو فى ذلك يبين ما يسببه الأفيون من اضطرابات بيانا راعى فيه القصد مما يقنع الإنسان بأنه يقول الحق. وأما فى قصته « نادى الحشاشين » فإنه كان قد وعى مما شهد بعد ذلك فى مجالس أخرى ما مكنه من إشباع الوصف ذاهبا إلى أن اضطراب الحواس (بفعل الأفيون) لا يزال يشتد ويفرط فى الاشتداد إلى أن يصير الإفراط غير معقول ، وهو يصور جميع ذلك

فى صورة قصصية مستوفية رسوم التأليف الأدبى وشروطه . وبالرغم من أن القصة أطول والفن فيها أكثر وفيها مزيد من العناية بتدبير آثارها فى نفوس القراء ، فإن ما فيها من خيال (من أجل الخيال) قد أفسد حيويتها وقوتها .

وما القول إذن فى هذا المقام فى مريميه *Mérimée* ؟ إن السيد كستكس لا يستطيع أن ينكر عدم المبالاة التى يبديها هذا المؤلف ، الذى هو أكثر المؤلفين حذرا وحياء ، نحو ما ألفه من قصص ؛ ولكنه يذهب إلى أن مريميه يجاهد « بقوة فنه لكى يجعلها مثيرة للفزع » . وهو لأجل ذلك يحاول أن يظهر أن هذه الموهبة الأدبية هى أشد تأثيرا من توخى الصدق والصراحة وأنها توفق بواسطة ما تتقن رسمه من نهاية فى إحداث الوهم والخوف . وعندما ندقق فى فحص دليله على ذلك بأن نلاحظ على سبيل المثال كيف صنع مريميه فى روايته « رؤيا شارل الحادى عشر » *La Vision de Charles XI* إذ غير وثيقه قصيرة ولكنها صحيحة ، فإننا نتبين أن الطريقة التى فضلها على غيرها من أجل إحداث أثر أوقع هى فى الحقيقة طريقة البسط والتوسع . فهل هذا كفيل بتحقيق النتيجة المنشودة ؟ لا ! إن هذه الطريقة لا تحقق شيئا من ذلك . ثم إن الفن يبالغ ؛ ففى رواية « زهرة نهر إل »[1] *La Vénus d'ille* لا يتيسر لفن مريميه بأجمعه أن يوفق بين مالديه من كيفيات الخيال وبين الحياة . والقول هنا بأن الخيال عديم الأثر هو دون ما يكفى من الوصف ؛ إذ أن الخيال فى هذه الرواية لا شىء على الإطلاق وهو أهل للسخرية والضحك . ولم يستطيع مريميه بسبب افتقاره إلى الإيمان أن يخلق على أى وجه من الوجوه الجو الخلاب الذى يلتقى فيه ما يقبل التفسير من الأمور بما لا يمكن تفسيره . فهو يخفى عن الأنظار عالم الطبيعة ثم لا نجد بعد ذلك شيئا من السحر أو الفتنة يجعلنا نتقبل المعجزات بالتصديق والتسليم . والواقع إنه لم يبق اليوم فى « زهرة إل » شىء يستحق الاهتمام غير ما فيها من إبداع فى الوصف وتصوير للعادات والأزياء المحلية .

أما فيما يختص بروايتى لوكيس *Lokis* وجمانه *Djoumane* فإن ما فيهما من تفسير مبنى على التحليل النفسى يرمى إلى توضيح ما تشتملان عليه مما يخالف المعقول مع ما يتجلى فيهما من حذق المؤلف لا يكفى فى شىء للقول بأن فيهما قوة مثيرة للشعور أو قوة شعرية .

ولكن الحالة تختلف فيما يختص بشأن الوجدان عند نرفال *Nerval* وذلك كما يقول الأستاذ كستكس ، لأن دراما وجوده ظاهرة فى الانتقال فى أخريات حياته من « الاسترسال فى الأحلام إلى الاستسلام الحقيقى لاستبداد الوهم به » .

---

(١) الزهرة بضم الزاى اسم الكوكب السيار المعروف ويطلق على المرأة الفاتنة الجمال ، وإل بكسر الهمزة وتسكين اللام نهر صغير فى الشمال الغربى من فرنسا وعليه تقع مدينة رن *Rennes* .

وكذلك تختلف النغمات الناشزة فى كتابه « أورليا » *Aurélia* وهو ثمرة لما بقى من ذكريات الحب وما خلفته من لواعج الوجدان الصوفى ، ويعبر هذا الكتاب أيضا عن هبوط الشعور على نحو بطىء نحو النهاية المظلمة .

ومع ذلك فإن رواية أورليا نفسها هى اليوم أقل خفاء مما كانت عليه عندما نشرت فى صورة تعبير صادق عن الكفاح المملوء بالبطولة بين الوضوح وطغيان الجنون . وكانت هذه الرواية تترك إذ ذاك فى نفوس قرائها شعورا مضطربا ، إما لما يرى فيها من وصف للأحوال النفسية يستمد لأول مرة من واقع الحياة الجارية ، وإما لأن القارىء كان يعجب لقوة أسلوبها وحسن ألفاظها . وكان أثر العلوم الخفية فيها واضحا ، فشبه البعض « أورليا » بقصة « الشيطان العاشق » من تأليف كازوت . وجدير بالذكر أن الجزء الثانى من هذه الرواية هو تحليل نفسانى لسيرة المؤلف نفسه وعنوانه «ذكريات» *Mèmorables* وهو نفس العنوان الذى رسم به اسويد نبورغ ذكرياته *Memorablia* ثم أتى يوم نظر فيه النقد الفنى فى « أورليا » نظرة خلت من الهوى فشرع فى هدم الأسطورة التى نسجت حولها . وكان بيير أوديا *Pierre Audiat* أول من بين أن فكرة الرواية بل جزء من تأليفها أيضا يرجع العهد بهما إلى زمن أسبق مما يظن وأن بعض أجزاء الكتاب كانت مؤلفة بالفعل قبل دخول المؤلف فى مستشفى بكبوس *Picpus* فى مارس سنة ١٨٤١ . ويكفى هذا الترتيب الزمنى وحده فى أن يرفع عن « أورليا » اعتبارها شهادة صادقة بمعنى الوصف المطابق للحقيقة . ومضى النقد الفنى يثبت أيضا أن المؤلف لم يقصد غير الكتابة الفنية وبذلك لم تعد رواية أورليا فى نظر العارفين مجرد وصف للواقع وإنما أصبحت تعتبر من مخترعات الأحلام أوحت بها خرافات خفية المعانى . وبين اختراع الوقائع ووصف الوقائع فرق خطير . وعلى هذا فبدلا من اعتبار «أورليا» ناتجة عن حالة أشبه بالهذيان كان من الواجب اعتبارها ثمرة لما تصدر عنه جميع المؤلفات من مركب مجهول يتألف من التفكير والقدرة والحذق والعبقرية . وإذن فإن ما يتضح من تفوق كتاب أورليا إنما ينبغى إسناده إلى ما يمتاز به النص من دقة الصناعة والتعبير بالرموز الخاصة . ويرجع الشعور بما فى هذا الأثر من قلق شعرى ، بالرغم من وضوح أسلوبه ، إلى تفكك الحوادث وعدم الفصل بين عالم الواقع وعالم الروح والرمزية التى تتجاوز حدود الحوادث . وتجتمع هذه الطرق لتغمر القصة بما يبعدها بعدا طبيعيا عن صفة الاحتمال ، وهذا شرط القصة الخيالية المقبولة .

وإذا انتقلنا من النظر فى هذا التأليف الرئيسى إلى النظر فى «يد المجد» *La Main de Gloire* ». وأمسية من أمسيات الخريف « *Soirée d'Automne* و « حكاية

الخليفة الحاكم » *Histoire du Calif Haken* و « حكاية ملكة الصباح » *L'Histoire de la Reine du Matin* وهى التى يذكر الأستاذ كستكس مصادرها جميعا من كتب الأدب ، وصلنا إلى نتيجة تقرر أنه بقدر مضينا فى البحث بقدر ما يتضح لنا مقدار ما استعاره هؤلاء الذين يسمون كتاب القصص الخيالية من غيرهم ؛ وأن خيالهم يقتبس أكثر مما يخترع ويجرى على القصد والحساب أكثر مما يحلق فى السماء ويضبط الأمور ويكبح الجماح أكثر مما يحمل نفسه على الأخطار . إنهم دققوا فى فحص ما اعتمدوا عليه من الآثار والأسانيد وجمعوا المذكرات ورجعوا إلى كتب السالفين ؛ وهذا كله اجتهاد واحتياط يستحقان التقدير . وظاهر أنه كلما زاد نصيب الدراسة والتحصيل فى مثل هذا التأليف ضعف نصيب الاعتراف من عفو الخاطر . ومع ذلك فإن ما يبقى منه يكفى دائما للإفصاح عن شىء صادق له شأن جوهرى ، حتى لو كان ذلك قاصرا على اختيار الموضوع وخرافة البطل وتصوير الظروف التى تجرى فيها الحوادث . والعمل الذى قام به السيد كستكس على أحسن وجه يستحق الإعجاب هو تحليل الكتاب والتمييز بين ما يعتمد فيه على ما وعته الذاكرة من كتب الآخرين والتصرف عن قصد أو عن سهو وإهمال والمقاصد الخبيثة أو البريئة وأخيراً الكشف عن لب الكتاب وروحه وعما يعزه من قوة النور والإشعاع .

وهل الكتاب « أناشيد ملدرور » *Les Chants de Maldoror* مكان بين هذه الحكايات التى تنتمى بحكم موضوعها وأسلوبها إلى النوع الروائى ؟ إنه على الرغم من كون هذا الكتاب نثرا إلا أن التصوير يبلغ فيه غاية من القوة وما يوحى به من المعانى يبلغ مبلغا من الشدة ويبلغ أسلوبه درجة فى التغنى حتى ليكون من الأيسر اعتباره شعرا . أليس المؤلف لوترامون *Lautréamont* نفسه أهلا لأن يقارن بيرون *Byron* ومكيفتش *Mickiewicz* ؟ على أننا نفهم ما حمل كستكس على وضعه بالرغم من ذلك بين مريميه وموباسان ، وليس السبب فى ذلك هو انتظام عدة أجزاء « فى أناشيد ملدرور » على نحو يجعل منها وحدة قصصية فحسب ، بل السبب هو ما يشيع فيها من خيال ممتاز عجيب . ولا يكفى القول بأن ما فى هذه القصص من خيال يغير أوضاع الواقع الحقيقى أو يحلل عناصره أو يؤلفها من جديد ، أو بأنه يدخل فى بعض المواضع على نحو وسيلة للتعبير عن الدسيسة أو الرعب أو الاعتراف . إن الركن الخيالى فى « أناشيد ملدرور » هو الغاية وهو اللب الحقيقى وهو الشرط الأول والدعامة الأساسية ومفخرة الكتاب بأجمعه . وما الواقعية التى نجدها فى بعض مواضع الوصف إلا خدعة نؤخذ بها على غرة ؛ ويمكننا أن نتبين أنها حيلة ماكرة لإيقاعنا فى الحيرة ، وفى ذلك شىء من الغلو وما يدعو إلى النفور فى بعض الأحايين . ويوجد ركن الخيال فى كل لفظ وفى كل سطر بل فى

الـكتاب بأجمعه ، وينبغي فى هذه الحال أن نقلب تعريف كستكس : ذلك لأن الحقيقة الواقعة فى ملدرور ليست أكثر من إخلال مؤقت ومشكوك فيه بطراز من الحياة وذلك بتحليل طبع من الطباع يغلب عليه الشطط ويخالطه شيء من الجنون .

وفى سائر الحالات تعانى أشخاص الروايات ما يجيء به حظها العاثر من أحداث وتشهد فى ذهول مقلق تقلبات يحدثها فاعل لاتدركه ولا يدركه المؤلف نفسه كأنه شخص من أشخاص الرواية غير منظور . أما فى « أناشيد ملدرور » فإن المؤلف والخصم فى الرواية والساحر صاحب الحيلة تجتمع فى شخص واحد يؤدى أمامنا عمله ويحدث على مشهد منا أبشع الاستحالات . لقد أدمج لوترامون شخصيات الشرطى والضحية والجلاد فى شخصية واحدة لأنه كان هو الساحر الذى ينفذ إرادته . أما عن القوة الإقناعية فى هذه « الأنواع المعقولة من الرعب » كما يسميها المؤلف نفسه ، فإنه من العسير جدا ألا نشارك الأستاذ روجيه كيوا *Roger Caillois* رأيه إذ يقول بعد أن استقصى ما فى شتى المؤلفات من تنبيهات للقارئ : « إن ما يرسمه من صور جنائزية كئيبة لاقن فيها تبرر بما فيها من أعراض مشخصة كثيرة وصفه بالجنون لم يكن لها من التأثير عليه ما يكفى ليفقده السيطرة على حيرته وأوهامه . إنه لم يكف عن الابتسام بمرارة من هذا الجنون الذى تكلف تدوين نزواته الفزعة ثم موهها بعد ذلك بما شاء من بشاعة تفيض بالرعب . إنه قدم الملهاة للفرجة ثم أخذ يسخر من المفرج وهو يعلم تمام العلم بأمر الرجل المسكين الذى يحرك الدمى الشعثاء فى هـذه اللعبة التافهة من ألعاب القراجوز » . (راجع مقدمته لجميع مؤلفات لوترامون) ، ويبدو أن السيد كستكس يرى هذا الرأى إذ يقول بمناسبة النشيد الأخير : « إنها صفحات غريبة تأتى بصورة كاملة بعد عدة محاولات لم تنته إلى شيء ثم سرعان ما توقع الشك دفعة واحدة فى جميع هذا الفن من الأدب بما تفضحه من حيل المؤلف . (ص ٣٤٣) » وبهذا الاعتبار يصح أن توضع « أناشيد ملدرور » فى القمة بين الآثار الأدبية التى تنزع نحو المذهب العقلى بالرغم من أنها رومنسية الطابع . ذلك أن الثورة والعنف ودوافع ما فيها من شهوات فاتنة كل ذلك يظهر على نحو الأثر الذى ينتج عن التفكير وحده وليس مما يقع بمجال من الأحوال فى مجال التجربة والحياة . وما أبعد الفرق بين ذلك وبين ما نجده لدى رمبو *Rimbaud* حيث تأتى الثورة عنـده فى البداية ثم تعقبها الـكتابة ، وحيث الشعر فعل قبل أن يكون فنا ؛ وبعد ذلك صمت ! .

ونحن لا يسعنا إلا أن نقدر مع الإعجاب ما فعله السيد كستكس إذ عقد صلة منطقية بين الأناشيد الست وبين مختلف الأجزاء فى كل واحد منها . غير أنه لا بد من وضع

هذا السؤال : ألم يكن النظر فى أسلوب هذه الأناشيد وبيان امتيازه أولى من إثبات ما بينها من اتصال منطقى ليس بعد كل شىء ذا أهمية كبيرة ؟ إن هذا النوع من الأدب الذى يقوم على التزيد والإفراط لا يكون صدقا ولا يكون فنا ؛ بل إنه أشبه شىء فى التصنع والخلو من المعنى بتكلف العواطف الممزوجة بعذب الأمانى فى مسرحيات الدراما الغنائية . وما أعجب ما يدور فى « أناشيد ملدرور » من عبارات طويلة سلسة ! وما أعجب ما فى ألفاظها من فتنة وسحر بالرغم من دقة معانيها ! وهذا التفنن فى التصريف والترديد الصامت واتصال الإيقاع بالرغم من تنوع النغم ! هذا هو الأسلوب وهو الذى صنع الكتاب . وهذا هو ما يعطى الكتاب مغزاه الدراماطيقى والشعرى القوى ؛ وبفضل ما له من قوة دراماطيقية وما يتميز به قبل كل شىء من قوة الشعر ظل حافظا لتأثيره ونفوذه . وليس من خطر على « أناشيد ملدرور » أن يصيبها ما يصيب الكثير من قصص الخيال من الهجر والترك لانصراف أهل العصر الحاضر عن سائر أمور الغيب والأسرار الخفية . ذلك لأنه بالرغم مما فيها من مركب القوة ومن روح الثورة الصبيانية المخالفة للتعاليم المقدسة وبالرغم مما فيها من مجون مثير لا معنى له ، فإن هذه « الأغانى » غير البريئة هى من نفحات روح الشعر الخالص .

ونعود مع فلييه *Villiers* ، وهو الألمعى المترفع ، إلى النظر فيما هو أدخل فى هذا النوع من الأدب أى القصص التى تتخصص باسم القصص الخيالية وهى التى جعلت هدفها الأول « تشديد الهجوم على ما يصر عليه جمهور الناس إصرارا أحمق » (ص ٣٥٤) وذلك لكى يظهر فضل العالم المثالى ويزداد نوره ضياء وإشراقا .

ثم نجىء مع موپاسان *Maupassant* إلى التصوير الأدبى لسير الأشخاص وتراجم حياتهم وكذلك إلى طريقة التلميح والكناية فى التعبير مع توخى الصدق والتدرج فى الصراحة عن حالات المرض والأوهام المستولية على النفوس . وهذا الفن فى التعبير يلازمه منذ بداية عهده بالتأليف وذلك فى تحليله لحالة الخوف فى قصته المعروفة بعنوان « فى الزورق » *En Canot* حتى القصة التى وضعها بعنوان « من يدرى » *Qui sait* وهى قصة رجل ينتهى به الأمر أن يطلب بنفسه البقاء فى الحبس .

وعندما نبلغ النهاية من هذا الكتاب المهم الذى ألفه الأستاذ كستكس لا يسعنا إلا نسأل هذا السؤال : هل يصح أن يكون الخيال *Fantasie* أساسا لفن من الفنون ، أم أنه لا يعدو أن يكون صفة لازمة تدل على الانحلال فى الأدب ؟ هل الخيال مقوم ذاتى أم هو للزينة والتحلية ؟ إن أدب الخيال يقضى إلى حد ما على ما يختص به من رمزية ، وذلك من حيث أنه يدعى عندما تصير الرموز نفسها سطحية فارغة أنه يصف مباشرة ما كان

من وظيفة الرموز أن تعبر عنه . ومن ناحية أخرى فإن أدب الخيال يقع فى تناقض لا مفر له منه : ذلك أن أثره فى النفس من الشفقة أو من الرعب يتوقف على حالة من الشفقة أو من النقمة يشعر بها المؤلف ، ولكنه لا يلبث أن يفقدها من نفسه عندما يحاول أن يختار بينهما . وإذا عولج الخيال بأناة ورزانة بغية إنتاج آثار معينة فى النفس صار مدعاة للسخرية وافتضح أمره وضاع دفعة واحدة ما يرتجى منه من نتائج . والحق إنه لا يستقيم من الخيال إلا ما يوجد فى الأدب الشعبى والخرافات الشعبية حيث ينبع أصله وصورة التعبير عنه كما هو الأمر عند الأطفال من نفس البواعث . وفيما خلا ذلك وفى سائر الأحوال فإن أدب الخيال هو النتيجة المشكوك فيها بل هو الخطأ الذى يصير إليه نوع من الأدب عندما يعجز الأدب أن يأتى بجديد .

شفاء الأمراض بالسحر والجذب

بقلم : إفلين فلك

تدل عناوين هذين الكتابين(*) على ما اختص بالعناية به كل من المؤلفين ، فاهتمت السيدة مرسيل بوتييه مؤلفة الكتاب الأول بدراسة قدرة الكاهن الساحر «الشامان» *Chaman* على شفاء الأمراض كما عنى السيد مرسيا إلياده مؤلف الكتاب الثانى بدراسة قدرته على إحداث حالات الجذب *Extase* وجعلت المؤلفة الأولى بداية دراستها فى أمريكا الشمالية أما المؤلف الثانى فقد جعل من آسيا الوسطى الشمالية ميدانا لابتداء دراسته .

ويستند كتاب مرسيل بوتييه إلى مراجع مستوفية دراسة الموضوع وهو ينقسم إلى ثلاثة أقسام : يحتوى القسم الأول على وصف واضح دقيق للشامانية فى أمريكا الشمالية من حيث النظر فى المركز الاجتماعى للكاهن الساحر « الشامان » واكتسابه للقوة وممارسته إياها . ويبحث القسم الثانى ، وهو دراسة مقارنة ، فى الطب السحرى فى المجتمعات غير الأوربية . ونجد فى القسم الثالث تحقيقا أجرته المؤلفة بنفسها فى فرنسا عن طائفة من المعالجين يعرفون باسم « معالجى السر » *Panseurs de secret* .

والرأى الذى يدافع عنه الكتاب هو أنه ليس هناك فارق جوهرى بين الشامان الهندى « ومعالج السر » الفرنسى (وهذا ينطبق على ما يشبههما مثل « رجال الطب » فى آسيا واستراليا وإفريقيا) . فكلاهما تاتى بالوراثة « هبة » وهو يؤمن بقدرته إيمانا راسخا ، وتعترف طائفته بأنه شخص تميز باتصالاته بعالم فوق الطبيعة ، والفارق بينهما هو أن « المعالج » يستلهم قديسا بينما « الشامان » يعتمد على روح يحميه . ويشترك الاثنان فى بعض التفاصيل التى تدل على صفتهما الفائقة للطبيعة كعدم التأثر بالنار ، ثم السر والرهبة اللذين يحوطان العلاج ، واستخدام الصيغ الخاصة أو العبارات السرية .

(*) Eveline Falk :

Marcelle Bouteiller : Chamanisme et Guérison magique, Paris, Presses Universitaires, 1950.

Mircea Eliade : Le Chamanisme et les Techniques archaïques de l' Extase, Paris, Payot, 1951.

وعلى الرغم من المهارة التى بذلت فى بيان الكثير من المشابهات فإنها لا تؤدى إلى دليل مقنع . ولعله من اليسير أن نعثر فى وسائل العلاج لدى المعالج الفرنسى على أصل سحرى قديم لا يفطن إلى مصدره المعالج لأنه كاثوليكى متدين ، فمثلا ليس فى استخدام الأعداد المقدسة (٣ تدل على الثالوث و ١٢ هو عدد الحواريين) إلا تقيما جديدا أضافته المسيحية إلى رموز كانت موجودة قبلها بزمن طويل ، ومع هذا فلا يؤدى هذا بالضرورة إلى رابطة مباشرة تربط بين المعالج والشامان . وإن الارتفاع عن المستوى البشرى العادى لايقتصر على هؤلاء فحسب . ونستطيع أن نعدد أوجه الخلاف فى قائمة لاتقل أهمية عن القائمة التى تثبت أوجه الشبه . ولنقف عند ناحية واحدة جوهرية فى رأينا وهى أننا لا نجد عند المعالج ظاهرة الجذب أو الرؤية المزدوجة ، وهى ظاهرة يتميز بها الشامان ، حتى إن إلياده يعتبرها مصدرا لجميع مايدعيه الشامان من قدرة بما فى ذلك قدرته على الشفاء ، ثم إن المعالج يختص بنوع واحد من المرض فى حين أن الشامان ليس له حدود كما أن وظيفته تختص بأعمال أكثر .

وإنه ليبدو من التعسف أن نجرد عنصرا واحدا من الشامانية وهى مركبة من عناصر كثيرة وأعنى به قدرة الشامان على الشفاء . ومثل هذا تقرير التشابه بين الشامان وبين الفقير الهندى أو بينه وبين الوسيط الروحى .

لقد كان من الأفضل فيما نرى أن لاتتخذ الكاتبة من الشامانية بداية لدراستها بل أن تدرس أنواعا من المعالجين فى مختلف البلاد بما فيهم الشامان وأن لا تتناول هؤلاء الأخيرين إلا من هذه الناحية .

وأما ما وقفت بوتييه فى إيضاحه فهو النتائج الإيجابية التى تؤدى إليها وسائل العلاج غير العلمية ، فهى علاج نفسانى يؤدى فيه الإيحاء دورا كبيرا . إن بوتييه تتجه بأبحاثها نحو الدراسة المقارنة للأمراض النفسية ، وهى أبحاث تؤذن بمستقبل باهر ، ولقد بدأها ك . ليفى ستروس *C. Lévi - Strauss* بداية عظيمة .

أما ميرسيا إلياده فإنه يقول عن نفسه إنه ليس عالما بأجناس البشر ولا من علماء النفس أو الاجتماع وإنما هو مؤرخ ومشتغل بالمقارنة . وإن كتاب إلياده ، لوقورن بكتاب بوتييه المنظم ، يبدو مكدسا بعض الشىء ، ويعوزه النظام أحيانا ، كما لو كان الكاتب لم يضع له قبل كتابته سيرا معلوما فهو يتكلم عن حصول الشامان على امتيازاته وعن الامتحان الذى يؤهله لمركزه وعن وظيفة الأرواح المساعدة وعن التنصيب أو التأهيل وعن الرمزية فى الثياب وفى أثناء كلامه فى الوظائف والسلطات يسلك فجأة مسلك التقسيم الجغرافى . والفصل المخصص لوصف الكون يعقبه مباشرة فصل عن «الشامانية فى أمريكا الشمالية والجنوبية» .

وأما كلامه عن « الرموز والخرافات والطقوس المتشابهة » فقد جمعه جمعا غير طبيعى فى فصل أخير حيث يتناول فى صفحات قليلة دراسة عناصر جوهرية كالحصان والحداد، وقد كان يستطيع أن يثبت ذلك فى لب الموضوع ويعالجه بتوسع أو كان من الأفضل أن يكتفى بالإشارة إليه إلى أن يعود إلى دراسته فى كتاب آخر — ويمتاز إلياده بآرائه الجديدة التى غالبا ما تكون عميقة ومع ذلك فهو يتجاوز الحدود المرسومة لكتابه.

وكل ما له علاقة فى هذا الكتاب بظاهرة الجذب ذو أهمية أساسية. ومن المؤسف أن إلياده لم يقتصر على الدراسة المقارنة لهذه الظواهر؛ وإن كان ما جمعه من المواد شيئا كثيرا طيبا وكان من المستطاع أن يستعمله ليصل إلى نتيجة أحسن. ثم إنه كان من الأفضل أن يقتصر المؤلف على تاريخ الشامانية وتطورها فى آسيا الوسطى والجنوبية وهى منطقة واسعة ومعقدة بما فيه الكفاية، وقد اختلفت عليها تأثيرات عدة. وإذا كانت البوذية قد أثرت فى الشامانية التنغوسية، فإنا نجد فى دين اللاما آثارا للشامانية. ويكشف إلياده فى رمزية العدد وفى صور الجحيم وفى مستلزمات الطقوس عند شامان سيريا عن تأثير الجزيرة وفارس والهند. وقد كان المؤلف يستطيع فى هذا الموضع أيضا أن يمضى فى تحليله إلى أبعد من ذلك.

وقد أغرت المؤلف سهولة المقارنة فآثر أن ينطلق باحثا عن الشامانية والعناصر الشامانية عبر الأمكنة والأزمنة. وبالرغم من أنه استثنى أفريقيا من رحلته هذه إلا أن المجال كان واسعا جدا بدونها وجاءت الدراسة بالضرورة سطحية. ولقد سبق أن قلنا إن التقريب بين عناصر تفصل بتعسف عن محيطها الاجتماعى والدينى لا يمكن أن يؤدى فى عرض سريع كهذا، إلى أى نتيجة سليمة. ثم إن المؤلف يطلق صفة « الشامانية » على عناصر مثل طقوس الصعود والرحلة فى دار الموتى (قصة أورفيوس) ورمزية المركز يعترف هو نفسه بأنها آتية من مذاهب أوسع من الشامانية وأقدم. وإذن يكون من المبالغة أن نستدل من وجود هذه العناصر على وجود شامانيه سواء فى الحاضر أو فى الماضى. وكل ما يمكن قوله هو أن ثمة أفكارا مشتركة موجودة أيضا فى الشامانية أو متمثلة فيها ولكنها منتشرة إنتشارا أوسع من حدودها. فمثلا لن نقول فى السيطرة على النار، وهى الظاهرة التى يصفها إلياده بأنها « تدل على حالة فوق الطبيعة الإنسانية »، بأنها فكرة من أفكار الشامانية القديمة وإنما نقول عنها إنها فكرة قديمة نصادفها أيضا فى الشامانية.

والشامان كما يقرر إلياده لا بد أن يكون خبيرا بإحداث حالة الجذب. وتسمح له خبرته بأن يتمكن من السيطرة الكاملة على الأشخاص وهم فى حالة الغيبوبة، وهذا ما يمكنه من أداء ما يختص به من وظائف شفاء المرضى والعرافة والإرشاد الروحى

وغير ذلك . وليس الشامان هو ما كان يظن فى العادة شخصا مختلا ولا هو مريض الأعصاب ولا مصاب بالهستريا ولا بالصرع . وفى المناطق التى ينتشر فيها مختلف أنواع الجنون المعروف بجنون القطب الشمالى تقل نسبة المجنونين المئوية بين طائفة الشامان عنها فى سائر الطوائف . وقد أجاد الأستاذ إلياده فى بيان هذه الحقيقة التى أشارت إليها أيضا السيدة بوتييه من قبل . ولا يقتصر عمل الشامان على إحداث حالة الجذب ، ولكنه على خلاف ما يجرى فى سائر أحوال السيطرة بالوهم على النفس ، يتحكم أيضا كما يريد فى حالة الغيبوبة التى يصير إليها المجذوب . والواقع أننا نجده رجلا ذا شخصية قوية فذة لا ينهكه إلا كثرة الاتصال بعالم فوق الطبيعة .

وتبلغ الاضطرابات النفسية التى هى علامات المهنة لدى الشامان وتميز مراحل عربنه غايتها القصوى بانتهاء تلمذته عندما يتم ما يتلقاه من تعليم ذى شعبتين عن أستاذه المدنى وعن أساتذته الروحيين وهم الأرواح المعاونون له فى المستقبل . وترى السيدة مرسيل بوتييه كما يرى الأستاذ إلياده فى سياق التلمذة النمط المميز لهذا النوع من التعليم بما يشتمل عليه من معرفة الآلام والموت والبعث . وفى سيريا يقال إن الأرواح تمزق الشخص المختار لهذا العمل إربا إذا تم اختياره بدون إرادة منه ثم تزوده بأعضاء وجوارح أخرى جديدة . وأما فى أمريكا حيث يغلب أن يجرى السعى إلى تحصيل ما يتمتع به الشامان من سلطات بالاختيار والإرادة فإن الطالب يوقع على نفسه أنواعا معينة من التعذيب ليجذب إليه انتباه الأرواح التى يأمل أن تصير حامية له . وربما دل هذا الاختلاف على تفاوت فى الظروف الاجتماعية من حيث ينعم أو لا ينعم الشامان بمركز ممتاز فى المجتمع . ويوجه شامان اسمه بلاكفوت دعاء إلى الشمس فيقول : « انظرى بعينيك إلى هذا الشاب ، إنه مسكين ؛ وآتيه قوة وأعينيه كى يصير من النابهين » (يراجع كتاب السيدة بوتييه ص ٨١) . ويرى الأستاذ إلياده أنه لا فرق بين أن يكون الطالب قد اختارته الأرواح أو أن يسعى بنفسه إلى تحصيل القوى فوق الطبيعية ؛ ولا بين أن يكون ما يعانيه أو يطلبه من الآلام آلاما بدنية ونفسانية أو يكون قاصرا على الآلام النفسانية وحدها . والأمر الوحيد الجدير بالاعتبار هو طريقة التعليم والتمرين ؛ ويوازن المؤلفان بالطبع بينها وبين طقوس القبول أو الإجازة وهى التى تفتح الباب لمباشرة الوظائف الاجتماعية ومختلف الرتب فى شتى الجمعيات السرية . على أن عموم هذه الطقوس يمنعنا من اعتبارها كما يرى الأستاذ إلياده من مقومات النظام الشامانى . ونحن أميل إلى القول بأن التعليم الشامانى والمشاركة فى جمعيات الأخوة والفرق الصوفية تطابق جميعا مثالا يقرره المجتمع .

وعامل آخر يراه استرنبرغ *Sternberg* ذا شأن فاصل فى تقرير مهنة الشامان ويقلل إلياده من أهميته وذلك هو الصفة الجنسية للعلاقة التى تجمع بين الشامان وحاميه الذى هو مما فوق الطبيعة . وإن ما أشارت إليه السيدة بوتيبه من ألفة عند هنود بفيوستو *Paviosto* الحمر حيث يفرض أن الحامى والمحمى « يعيشان كما يعيش الزوج والزوجة » هو مما يميز على وجه خاص نظام الشامانية فى سيبريا . ويقول إلياده فى ذلك إن ثمة أشخاصا آخرين غير الشامان تقوم بينهم وبين الكائنات فوق الطبيعية علاقات جنسية ، وليس من هذه العلاقات يستمد الشامان إذن سلطاته بالضرورة . ولكن حيثما يوجد الانتخاب فلاشك أن العشق هو الذى يملى الاختيار على « الروح » المرشد . ولا يتناقض هذا مع انتقال وظائف الشامانية بالوراثة وإنما تحدد الوراثة نطاق اختيار « الروح » بين أعضاء الأسرة الواحدة.

وإلى هذا الروح المعين الرئيسى يتجه الشامان أول ما يتجه عندما يمارس وظائفه ولكن له أيضا على تعبير ا . لوتسكى *A. Lewitsky* طائفة من « العملاء الخرافيين » يصطفيهم من عالم الحيوان . وكما يقول الأستاذ إلياده بحق : إن الشامان « يتحد » مع هذه الأرواح التى تجيب دعاءه وتهديه فى مساعيه ومطالبه وتمده بعونها ؛ على أنه لا يسمح لنفسه أن تملكها هذه الأرواح . وعلى هذا النحو نفسه يضم أرواح الشر إذا احتاج إلى ذلك ويتحدث معها قبل أن يصرفها .

ويرى إلياده فى أنحاء شتى من العالم صورا عديدة من الأشخاص « المجذوبين » وممن تمتلكهم الأرواح وأنواعا مختلفة من حالات الغيبوبة . والأنبياء الأدعياء والعرافون والشافون وأهل العزائم والتعاويذ والوسطاء الروحيون والمستحضرون لأرواح الموتى يشتركون جميعا فى « نظرة » خاصة أو هم جميعا مسكن لبعض الأرواح ؛ وتقتصر كل طائفة منهم على ميادين تخصص ضيقة . وفيما عدا المشخصين للأمراض يمتاز كل واحد ممن يسمون حقا باسم « الشفاة » بنوع معين من العلاج . والنبى الإندونوسى « يوحى إليه على الدوام إله واحد معين ؛ وأما الذين تملكهم الأرواح باختيارهم أو بغير اختيارهم والذين يتكلم بلسانهم الإله الذى يحل فيهم حلولا مؤقتا فليس لهم ، كما يذكر إلياده ، شىء من قوة السحر . ثم إن حالة « اللوبا » *Lupa* أى النسيان بين أهل اللابو ليست من حالات الجذب الشامانى . ولكن لم إذن تسمى شامانية تلك الظواهر التى لا تمت ، كما يسلم المؤلف نفسه بذلك ، إلى الشامانية إلا بصلة بعيدة وسطحية ؟ ولماذا يطلق اسم الشامان على أى نوع من الأنبياء أو « الصيدلانيين » فى پولينزيا أو فى إندونسيا ؟ إن هذا المذهب لا يؤدى إلا إلى خلط يؤسف له . وعلى كل حال فإن الأستاذ إلياده لا يخلط بين اليوجى والشامان . وهو فى الواقع يميز بين الجذب أى حالة انطلاق الروح عند الشامان وبين « القبض » *Entasis* أو ما يختص به اليوجى من جمع النفس حول مركز واحد لا يشغل ذهنه بغيره ، بالرغم

من أن رياضات التأمل ليست مجهولة لدى الشامان . ومثل هذه القدرة على جمع النفس وتركيز الذهن تسمح لكاهن الإسكيمو والراهب البودى أن يتمكنا من مشاهدة هياكل عظامهم .

ثم إن إلياده يفرق بين ما فى حالة الغيبوبة نفسها من درجات متفاوتة على حسب كونها متضمنة رحلة انجذاب روحى أو كونها مجرد نوم وكذلك بين استغراق الشامان فى حالة اللاوعى أو استغراقه فى بعض حالات الصرع . وقد يقنع الشامان بما يشبه الغيبوبة ثم يصف رحلة الروح على حسب مثال معروف للرحلة إذ أصبح لا يثق بقدرته على أداء الرحلة بنفسه . وأخيرا فإن هناك ما يصطنع اجتلابه من الغيبوبة . والرقص والغناء والموسيقى هى أمثلة لما يستعمل فى العادة لإحداث الغيبوبة ؛ وقد يضاف إليها تأثير المخدرات ؛ ففى سيبريا يستعمل مثلا مخدر مركب من بعض الفطربات مع الطباق . ويذكر الأستاذ إلياده على سبيل المقارنة عادة تدخين القنب عند الاسكيثيين وتدخين الحشيش أو الأفيون فى الشرق الأدنى والشرق الأقصى ، وكان من اليسير التوسع والإكثار من الأمثلة ولكن المؤلف لا يتردد فى اعتبار هذه الوسائل أبدالا سوقية أو بدعا حديثة . وجميع هذه الوسائل هى بلا شك وسائل صناعية ؛ ولكن انتشارها كان هائلا . وليس من سبب معقول يبرر القول بأنها أحدث عهدا لأنها أسهل أو أنها مجرد محاكاة لوسائل أصلية أخلص .

ومهما تكن الوسائل المستعملة لجلب الغيبوبة فإن الشامان إنما يؤدى وظائفه فى أثنائها وبواسطتها وإن ما لديه من قوى باعتباره عرافا يسمح له أن يستكشف أسرار الطبيعة والمستقبل ؛ فهو «يرى» الأسباب والأدوية الشافية . وتترك روحه بدنه أثناء الغيبوبة وتسير طائرة نحو أصقاع السماء أو الجحيم لتبحث عن الأرواح أو لتلقى القبض عليها أو لترشدها . إنه « الخبير الكبير بأمور روح الإنسان » وهو الأستاذ العظيم لرحلة الجذب الروحى . ومن حيث هو شاف فإنه يستكشف الروح الضالة أو المسروقة ويعيدها ؛ ومن حيث هو مرشد روحى فإنه يهدى روح الميت إلى مقرها الجديد ؛ ومن حيث هو مقدم القربان فإنه يقود روح الضحية إلى الإله المقصود .

وهذه الرحلة تعيد الاتصال بالعالم الآخر المفتوح أمام كل إنسان فى العصر الخرافى ، ولكنه الآن قاصر على المميزين . ويجد الأستاذ إلياده هذه العناصر لمعنى إلغاء الزمن والشوق إلى الطيران عند الكثير من الفرق الصوفية . وفضلا عن تجربة الشامان الفردية فإن جماعات الأخوة تشترك فى محاولة تخطى حدود القدرة لدى جمهور الناس .

ويظهر أيضا هذا التعالى فيما يسمى فى العادة باسم « مذهب الفقير الهندى » عند الشامان، لا سيما فى عدم إحساسه بالنار والجروح وكذلك قدرته على حيل الشعبذة . وفى هذه المظاهر ، التى اعتبرها أوائل المراقبين السطحيين من أنواع التهريج السوقية ، لا يرى إلياده مجرد سعى لتحصيل الجاه والنفوذ فحسب وإنما يرى فيها إظهارا لحالة مما فوق طاقة الإنسان مما يقدر عليه الشامان ؛ وكلا الرأيين يرجعان بالرغم مما بينهما من تفاوت إلى أمر واحد .

ويرى الأستاذ إلياده فى طيران الروح بواسطة الجذب نوعا من «المعراج» . والرمز الدال على المعراج هو صورة الشجرة أو صورة القطب الذى يدل على محور العالم؛ ويرقى الشامان إلى مختلف الدرجات التى تمثل كل واحدة منها درجة من درجات الكون . ووظيفة الشجرة فى هيئة الكون والمعنى الرمزى للمركز ، وهو مكان مقدس ، هما من المعانى العامة المشتركة عند الجميع (ويذكر المؤلف أمثلة عديدة لذلك) . على أن وجود الشجرة ليس عنصرا أساسيا فى مبنى الشامانية : ذلك لأن الشجرة على هذا المعنى موجودة على الخصوص بين الشعوب التركية المغولية حيث يشتهر عندهم التمثيل الرأسى للكون على نحو سلسلة من العوالم موضوع بعضها فوق بعض . وكذلك فإن معنى « الهبوط » وهو فى نظر السيد إلياده معنى أحدث عهدا هو أيضا ذو أهمية كبيرة . وكلا المعنيين يصدران عن قدرة الشامان على الطيران بواسطة الجذب الروحى إلى حيث ينادى أن يسير مرة إلى الآلهة السماوية وأخرى إلى القوى الموجودة أسفل الأرض أى أرواح الموتى ، دون وجود ما يثبت سبق أحد الاتجاهين على الآخر .

وينتهى الأستاذ إلياده فى كلامه عن الشامانية فى شمال آسيا إلى نتيجة يميل فيها إلى إثبات اعتقاد بدائى بوجود سماوى أعلى يتصل بالبشر على لسان الشامان . ونشأت عبادة الموتى تبعا لهذه النظرية بناء على ذلك كما زاد عدد الوسطاء من الأرواح إلى غير ذلك ؛ وفى هذه الحالة لا بد أن يكون العروج الروحى إلى السماء سابقا على هبوط الروح إلى عالم الموتى السفلى . وهذا مذهب فى التطور لا دليل على صحته ؛ وهو يفرض أن يكون هذا التطور مسبوقا بما يوازيه بدقة من تطور بين مختلف الشعوب التى بلغت درجات متفاوتة فى الحضارة . ويذهب السيد إلياده أيضا إلى أن نظاما بدائيا يكون فيه للأم السيادة على الأسرة كان قائما قبل وجود النظام الذى تكون فيه أمور الأسرة بيد الأب . وهذه نظرية مهملة وأصبحت مهجورة . أما فيما يختص بعبادة الإله الأعلى فإنه من الظاهر فى الواقع أنه لا علاقة لهذا بالشامانية ؛ لأن الشامان بعيد عن المشاركة فى هذه العبادة فى جميع الأحوال . وحتى عندما يؤدى الشامان عملا ذا شأن فى الدين مثل تقديم الحصان

قربانا فى جبال ألطاى فى آسيا إلى الإله السماوى فإنه ، فى نظر الأستاذ إلياده ، يضع نفسه فى هذه الحالة فى موضع ربما كان يختص به الكاهن دون سواه فيما سبق من الزمان .

ويذكر السيد إلياده أن حالة الشامانية آخذة فى الوقت الحاضر فى الاضمحلال . وهذا الحكم ليس مبنيا على أقوال المراقبين الموضوعيين وإنما يقوم على شهادة لا يوثق بها لأنها وجهة نظر شخصية وهى أيضا شهادة طوائف ذات مصلحة ، ومن طبيعة العقل الإنسانى أن يميل إلى تضخيم كل بعيد وتكبيره . وفى كل زمن وكل بلد ينظر إلى الماضى على أنه عصر ذهبى ويقال إنه فى مكان آخر وفى جيل آخر حدثت المعجزات والعجائب ؛ كما يقال دائما عن الآباء إنهم « رجال أفضل بكثير من أبنائهم » .

وأخيرا فإنه إذا صح أننا نستفيد من كتاب الأستاذ مرسيا إلياده علما بأشياء كثيرة فإنه لا يعطينا مع ذلك ما وعد صاحبه به من نظرة شاملة تحيط بالموضوع . ذلك لأن الغلو فى اتباع منهج المقارنة يؤدى إلى تشتيت الذهن وتبديد الانتباه بحيث تغيب عن أنظارنا صورة الشامان التى هى مدار البحث . ومثل إلياده فى عمله هذا مثل الأرواح التى تقطع جسم المريد المبتدئ فى سلك الشامانية ؛ وذلك أن إلياده فحص جوارح الشامان وأعضاءه وأفادنا بمعلومات جديدة وافرة ولكنه نسى أن يضم هذه الجوارح والأعضاء بعضها إلى بعض كما كانت قبل القطع والتفريق . وربما كان من الأفضل لأجل إدراك صورة الشامان وفهم حقيقته اتباع منهج المقارنة مع استبعاد ما لا حاجة إليه ودرس وجوه الاختلاف بمقدار درس وجوه الشبه . وماذا يميز الشامان عن غيره من الأفراد ؟ إنه ليس كاهنا وليس ساحرا . ثم إن هناك طوائف أخرى من الناس لهم حماة من الأرواح ويعضون فى معاناة الجذب الروحى وتجاربه . كما أن شفاة الأمراض والأنبياء يوجدون فى كل مكان ؛ ولكنهم ليسوا بحال من الأحوال من طائفة الشامان . وإنما يجمع الشامان بين ما لدى كلاهما من قوى ومميزات . وإذا ذهبنا مع إلياده إلى اعتبار معاناة الجذب الروحى وتجربته أصلا ذاتيا للشامانية لأضفنا إلى قوله محددين معاناة الجذب وتجربته بأنها موضوعة فى خدمة مجتمع من المجتمعات ومذهب من المذاهب . ومن هذه الظاهرة الأصلية التى تطورت تطورات مختلفة باختلاف المناطق الجغرافية نشأ هذا المعنى المركب من السحر والدين الذى يطلق عليه اسم الشامانية وهى التى بلغت غايتها من التمام فى وسط آسيا وشمالها حيث دخلت فى النظم الدينية متمثلة لتقاليدها وصابغة إياها بما أتت به من تجديدات وتقديرات أخرى للقيم . ومكن لها هذا الاستعداد لقبول الصور المختلفة من أن تجارى تيار الديانات الكبيرة وأن تكيف نفسها طبقا لمطالب النصرانية . وعلى هذا ينحنى شامان سيريا أمام الإيقونات المسيحية قبل أن يتجه إلى دعاء الأرواح التى

يدين لها بالولاء . وإذا اعتبرنا الشامان مجرد مجذوب أو شاف للأمراض فإننا نعرفه في هذه الحالة تعريفا لا يصح عمومه إلا بسبب ما فيه من إبهام ولكنه لا يطابق أى حقيقة معينة فى الواقع . وبسبب هذا التوسع فى التعريف يفقد اسم الشامان معناه ؛ ويختفى مضمونه الحقيقى بحيث يخشى أن يبتذل اسمه ويصير إلى ماصار إليه اسم « الطوطم » *Totem* ومعناه .

إمبراطورية خمير القديمة

بقلم : ج . كويدس (١)

إن ظهور كتاب بريجز *Briggs* يسجل حدثاً هاماً فى ميدان الدراسات التاريخية عن جنوب شرق آسيا . فلأول مرة يتم جمع طائفة ذات شأن من الأبحاث المتصلة بتاريخ كمبوديا القديمة وآثارها ، مع تحقيقها وتهذيبها ووضعها بين يدى المتحدثين باللغة الإنجليزية .

لقد أخذ الكاتب على نفسه تأليف كتاب يرضى فى آن واحد مطالب المنهج العلمى فى أدق معانيه ، ومطالب الجمهور الكبير الذى وضع من أجله .

وليس ثمة شك فى أن مؤلف الكتاب قد وضع نصب عينيه مطالب العلم حين استوفى مادته ، حتى أننى لم أعثر على ثغرة واحدة فى الثبت الشامل لـ ٧٥٠ مرجعا ، الذى اختتم به كتابه . وقد جمعت هذه القائمة سنة ١٩٤٣ ، ولكن مستر بريجز كان حريصاً على أن يظل على اتصال بكل ما نشر منذ ذلك التاريخ فأشار إليه سواء فى متن الكتاب أو فى هوامشه . وفى الحالة الثانية كان يقع أحيانا أن يناقض الهامش المتن ، بيد أن هذا عيب ضئيل كان من العسير تجنبه اللهم إلا إذا ارتضى الكاتب لنفسه أن يأتى عمله ناقصاً مفتقرا إلى الدقة .

لقد طالع مستر بريجز كل مايتصل بموضوعه دون استثناء ، وأشار إليه . وإذا كان ثمة لوم يوجه إليه فى ذلك فهو أنه كاد أن يكون محيطاً تمام الإحاطة بموضوعه . وفى تلهفه على الموضوعية كان يثقل عرضه أحياناً باستعراض وجهات نظر عدل عنها اليوم تماما . إن إظهار الطريقة التى اتبعها البحاث المتعاقبون لشق طريقهم بغية الوصول إلى ما يعتقدون أنه الحقيقة هو عمل شائق فى ذاته ، ولا يمكن أن يعد خروجا عن الموضوع فى عمل علمى خالص ، أو فى نقد تاريخى . ولكن يخشى أن يؤدى هذا الأمر بالقارىء الذى كتب هذا الكتاب من أجله إلى أن يتعثر حين تعرض أمامه الآراء

---

(١) *G. Coedes ; The Ancient Khmer Empire ; by Lawrence Palmer-Briggs ; Philadelphia, 1951, Pp. 277 and index. 97 ill, gr. in — 80.*

المتعارضة جنباً إلى جنب ، ومن بينها آراء قد انتهى أوانها . وقد كان القارىء يأمل أن يتخذ المؤلف موقفاً محددا واضحا فى المسائل المتنازع عليها تاركا للقارىء نفسه أن يجد فى الحواشى النقدية جوانب أخرى للمشكلة ، إذا كان لذلك أهمية خاصة بالنسبة إليه .

وقد نوه الأستاذ (ر . هينه جلدرن) **R. Heine - Geldern** فى تقديمه الموجز المتين للكتاب ؛ بأهمية الموضوع المعالج ، وأبرز فى وضوح الدور العظيم الذى لعبته إمبراطورية خمير فى القرون الأولى من التاريخ المسيحى . باعتبارها رائدا حاملا للواء الثقافة الهندية فى جنوب شرق آسيا ، وأبرز كذلك النفوذ الغالب الذى كان لكمبوديا الأنجكورية **Angkoriau Cambodia** على إمارات التاى **Tai** منـــذ القرن الثالث عشر .

وبعد أن أشاد مستر بريجز فى مقدمة كتابه بما حققه العلماء الفرنسيون فى هذا الميدان ، وخاصة من ينتمى منهم لمدرسة الشرق الأقصى الفرنسية ، رسم فى بضع ملاحظات ملائمة ، السمات المخصصة لتاريخ كمبوديا القديم ، بقدر ما تتيحه المصادر التى تحت يدنا . فلدينا بعض الأحداث العسكرية ، ومجموعة من المعلومات المتصلة بالحياة اليومية ، وذلك بفضل المصادر الصينية وما نقش على الآثار من مشاهد . وكان للحوادث الدينية أكبر نصيب ، وخص الفن بعناية كبيرة ، وخاصة المعمار الذى تتمثل فيه أعظم ما ساهمت به إمبراطورية خمير فى الحضارة .

ورأى المؤلف فى كتابه ترتيب أبوابه وفصوله ترتيباً زمنيا دقيقاً ، وقد قسم كل فصل إلى أجزاء متميزة ، تعالج على التوالى ، نسب الملك الذى تتناوله الدراسة ، ووزرائه ومستشاريه الروحانيين ، ومؤسساته وما أمر بكتابته نقشا وهكذا . . . وقد يجر ذلك أحياناً إلى التكرار ، فنرى واقعة بعينها تذكر فيما يتصل بالكتابات المنقوشة وفيما يتصل بديانة المملكة وهنا كذلك يتمثل عيب مستر بريجز ، إذا كان فى ذلك عيب ، وهو الإفاضة الزائدة عن الحد . على أننا نهنىء المستر بريجز إذ كرس جزءا ذا شأن من كتابه إلى تاريخ أسر الكهنة التى لعبت دورا عظيما فى التاريخ الدينى والفنى بل والسياسى كذلك لكمبوديا القديمة ، والتى يفسر أحيانا ما قام بينها من تنافس وتطاحن بعض الوقائع فى هذا التاريخ .

ومن بين الفترات الخمس فى تاريخ كمبوديا التى حددتها المقدمة وهى المسماة فونان **Fu-nan** ، شن — لا ، أنجكور — **Angkor** ، كمبوديا **Cambodia** ، والحماية الفرنسية — يتألف هذا التاريخ لإمبراطورية خمير القديمة من الفترات الثلاثة الأولى وحدها ويختص بكل فترة منها باب من أبواب الكتاب الثلاث .

وقد كرس الباب الأول لفترة فونان *Fu-nan* وقسم إلى أربعة فصول ، الفصل الأول والثانى منها ، وهما يستندان فى جوهرهما على المصادر الصينية التى أصبحت فى متناول اليد بعد الترجمات التى قام بها ب بلليوت *P. Pilliot* ، يتناولان بالوصف البلاد وسكانها ويقصان قصة أسرة كوندينيا *Kaundinya* المالكة الأولى وملوك فان *Fan* . وإذا نظرنا إلى العلاقات التى كانت تجرى إذ ذاك بين الهند وفونان *Fu-nan* فى تلك الفترة ، وجب أن نذكر أن آراء السيد هـ . ج . كواريتش ويلز *H. G. Quaritch Wales* عن « المراحل الحضارية » فى شبه جزيرة الملايو قد شملها تعديل كبير فى آخر مؤلف له « تكوين الهند الكبرى *The Making of Greater India* » ، وهو المؤلف الذى ظهر فى نفس الوقت تقريبا مع كتاب السيد بريجز الذى نعلق عليه اليوم . ويدرس الفصل الثالث مسألة صبغ الـ فونان *Fu-nan* بالصبغة الهندية ، ونفوذ الهند البلافية *Pallava India* الذى صاحب قدوم أسرة كوندينيا المالكة الثانية .

وقصة ملوك أسرة كوندينيا *Kaundinya* المالكة الثانية تشغل الفصل الرابع ، ويتلو هذا الفصل ، الفصل الخامس الذى نجد فيه النتائج المستخلصة من الباب الأول ، ونجده يعالج فن الفونان *Fu-nan* ومعمارهم . وثمة بالضرورة قسط كبير من التكهن فى هذا الموضوع ، إذ أنه باستثناء ثلاثة أو أربعة نقوش سنسكريتية ، لا نرى بقايا أثرية يمكن أن ننسبها يقين إلى فترة الفونان *Fu-nan* . ومن المفيد مع هذا أن نستعرض وجهات النظر المتنوعة ، التى أبداها الكتاب الذين عالجوا هذه المسألة ، وقد نهض الأستاذ بريجز بهذه المهمة بروح ناقدة ، ليقضى على التهمة القائلة بأنه قد عقد العزم على أن يخلق بأى ثمن فن الفونان *Fu-nan* من العدم .

وعنوان الباب الثانى من الكتاب هو « فترة الشن لا *Chen-la period* » (سنة ٥٥٠ — ٨٠٢ م) . وقد لا يكون هذا العنوان موفقا تمام التوفيق ، ذلك لأن إسم شن لا *Chen-la* ، الذى ما برح مستغلقا والذى لا يعد قطعاً تسمية هندية للكمبوجا *Kambuja* ، كما يفترض الكاتب ، قد استخدمه الصينيون للدلالة على كمبوديا منذ القدم إلى يومنا هذا . ومن الأفضل بكثير استخدام عبارة *Pre-Angkorian* التى تستخدم عامة للدلالة على الفن الكمبودى قبل قيام الملكية فى المنطقة الأنجكورية .

وفى الفصل الأول الذى كرسه المؤلف لدراسة البلاد وسكانها . يعرض الكاتب آراءه عن أصول ش لا *Chen-la* . ويبدو لى هذا الفصل مختلطا بعض الشىء . فأولا ليس ثمة داع لاستنتاج ما عسى أن يكون هنالك من علاقات قامت بين الحميريين

والمونز Môns من مجرد تعبير مون خمير Môn-Khmer المركب (إذ يذكر السيد بريجز أن الاسم مون خمير يبدو متضمنا لهذه العلاقات) . ذلك أن هذه العبارة ، وهى بعيدة كل البعد عن أن تكون من أسماء الأجناس التى جرى العرف عليها من زمن طويل ، إن هى إلا فرض لغوى حديث ، وليس له من ثم قيمة الدليل . والأمر الثانى هو أنه يبدو لى بعض التناقض بين الفكرة القائلة بأن الهنود ربما التقوا فى وسط ميكنج Mekong بالخمريين الذين نزحوا من وادى مون Mun . وهضبة كورت Kôrat ، والفكرة الأخرى التى ذكرت بعد ذلك وهى أن ظهور الأديان الهندية فى أواسط ميكنج ربما سبق وصول الخميريين، الذين تلقوا هذه الأديان من الشاميين Chams ، هذا التكهن الأخير يستند إلى ما هنالك من وحدة فى الاسم بين أقدم آلهة الشاميين والاسم الدال على عضو التناسل Lingam الذى يعبده الخميريون فى فات — فو Vat-Phu أعنى البهادر سفارا Bhadresvara وهى وحدة تظهرنا على أشياء كثيرة ،وتنطوى دون ريب على العلاقات بين الشامبا Champa ، والشن لا Chen-la التى لا نعرف عنها إلا القليل .

إن حكم الملوك الأول لكمبوديا قبل العهد الانجكورى Pre-Angkor Cambodia يشغل الفصول من الثانى إلى الخامس . وثمة نقطة فى هـذه الفترة (اختلف فيها مع السيد بريجز) ، وهو يعرف ذلك ويقر عن طيب خاطر بأن هذا الموقف مجازف فيه ، ولكن بالرغم مما تبادلناه من رسائل فى هذا الموضوع ، لا يزال بريجز متمسكا بوجهة نظره التى تتمثل فى التوحيد بين ملك هان شن المذكور فى نقوش معبد هان شاى Han Chei ، والملك بهافافارمان Bhavavarman الأول، لا بينه وبين الملك بهافافارمان الثانى كما افترضت .

وانقسام شن لا Chen-la. فى القرن الثامن ، والاختلاف بين « واتر شن لا Water Chen-la والملايو فى جاوه ، كل هذا يؤلف فترة غامضة فى تاريخ كمبوديا السابق لعصر أنجكور ، ومعرفتنا بها ضئيلة ، ومع ذلك فقد نجح بريجز فى تخصيص فصلين لها . إن تقويم تاريخ أسرتى « شن لا Chen las » وأقسامهما المتفرعة والأفكار المتعلقة بشخصية ملك خمير Khmer الذى اغتيل بأمر مهراجا زابج Zâbag لا تعدو مجرد تكهنات ؛ والكاتب يعلم ذلك ولا يتردد فى الجهر به . بيد أن الخطر الوحيد هو أن المؤلفات الشعبية وكتب التاريخ العامة ودوائر المعارف التى تتخذ من كتاب السيد بريجز دليلا ومرشدا ستعود بدورها فتعرض هذه التكهنات دون أن تذكر التحفظات التى أشار إليها هو نفسه بصددها . ومن ثم سيكون هنالك خطر فى أن تكتسب هذه الفروض ، التى عرضت بأمانة على أنها فروض ، صفة القضايا المسلم بها على مر الأيام .

ويعالج الفصل الثامن المعمار والفن السابق لعهدا الأنجكور الذى أظهرت الأبحاث الحديثةالتى لم تنشر بعد،أنه إذا كان الترتيب التاريخى النسبى الذى وضعه ف. شترن *Ph. Stern* و ج. دى كورال ريميزا *G. de Coral-Rémusat* لا زال صالحا ، فمن الضرورى فى الترتيب الزمنى المطلق أن نقدم تاريخ الأسلوبين الأخيرين فى هذه الفترة . وبعد ذلك نجد أن الباب الثانى من كتاب بريجز يختتم بفصل تاسع عن حكم جايافرمن الثانى *Jayavarman* قبل سنة ٨٠٢ م . وأيا كان التاريخ الذى سينسب إلى عودة هذا الملك ، فهى حقبة جوهرية فى التاريخ الكمبودى ، وقد يكون من الأفضل عدم تجزئتها إلى جزئين ، بل وضعها فى كل متماسك ، فى مستهل فترة الأنجكور *Angkor* . وأيا ما كان فغير دقيق أن نتحدث عن حكم جايافرمن *Jayavarman* الثانى قبل سنة ٨٠٢ م ، إذ أيا كان تاريخ عودته إلى جاوه ، فإن سنة ٨٠٢م هى سنة استهلال هذا الحكم لا سنة جلوسه على عرش جبل ماهندرا *Mount Mahendra* التى لا نقطع بمعرفتها على وجه الدقة .

ويعالج الباب الثالث من الكتاب فترة أنجكور وهذا الباب هو أهم باب ، إذ أنه يشغل ثلثى الكتاب على وجه التقريب . ومن بين فصوله التسعة عشر ، تختص الخمسة عشر الأولى بدراسة حكم واحد ، والأربعة الباقية تصف تدهور الحضارة الأنجكورية ، حتى وقوع أنجكور فى أيدى السياميين سنة ١٣٤٢ . ومهمة المؤرخ فى هذه الفترة الغنية بمصادرها الخطية أسهل بكثير ، وتنأى به عن الميل إلى تلوين وصفه للسنوات الشاغرة باعتبارات قد تكون أو قد لا تكون مستندة إلى أساس سليم .

وقد بذل الأستاذ بريجز ما فى وسعه لتصوير شخصية كل حاكم من حكام أنجكور العظام مستندا إلى المعرفة المستمدة مما خلفوه من نقوش ومآثر . وترتيبه للعصور وأنساب الملوك والكهنة الذين كانوا فى خدمتهم ، وما نسبته الآثار إلى مختلف عهود الملك ، كل هذا مجهود لا مأخذ عليه ، وإذا كان ثمة نقد يوجه فهو قاصر على التفاصيل فحسب .

إن كتاب السيد بريجز سيجد تقديراً عظيما من علماء النقوش والآثار ، أولئك الذين استمتعان بمؤلفاتهم بمنتهى الأمانة والدقة ، وحسن التصرف . والأمل معقود على أن يلقى هذا الكتاب ما يستحق من نجاح بين الجمهور الذى كتب من أجله ؟

تكوين الهند الكبرى

بقلم: ج . كوديس

تفرغ الدكتور ه . ج . كوارتش ويلز *H. G. Quaritch Wales* منذ خمس عشرة سنة لدراسة انتشار الحضارة الهندية فى شبه جزيرة الهند الصينية . وكان موضوع حفرياته فى اللايو وفى سيام وكذلك موضوع مؤلفاته هو البحث فى صفة هذا الانتشار واقتفاء ما سلكه من طرق . وهو يشرح فى هذا الكتاب الجديد(١) آراءه فى الوقت الحاضر فى تطور البلاد « المستهندة » فى الجنوب الشرقى من آسيا .

ومن العبث اعتبار كتاب الدكتور كوارتش ويلز دراسة تحليلية لما يثيره موضوع تكوين الهند الكبرى من مسائل ؛ إذ هو فى الواقع كتاب مجمل جامع أو بتعبير أدق هو شرح لوجهة من وجهات النظر يستمد منهجه من المؤلفات الحديثة التى وضعها كروبر عن « علم الإنسان » وهو كتاب ظهر فى سنة ١٩٤٨ وكردنر الذى ظهر كتابه عن « الحدود النفسانية للمجتمع » فى سنة ١٩٤٥(٢) . وقد أظهر المؤلف من قبل فى أول مصنفاته عن الأعياد السيامية التقليدية تحيزه إلى النهج الاجتماعى وهو لا يزال باقيا على التمسك به واتباعه .

وقد ظل اعتبار الفنون والحضارات على العموم فى البلاد « المستهندة » الواقعة فى الجنوب الشرقى من آسيا طوال مدة طويلة مزيجا من العناصر الهندية والعناصر المحلية . وإذا كان الاتجاه الحديث فى العلم يميل إلى التعظيم من أهمية العنصر المحلى ، وذلك لتفسير ما بين الحضارات من فروق ، فليس ذلك بمانع من اعتبار فن الهند وحضارتها العنصر الغالب فى هذا التأليف .

---

(١) *G. Coedes. The Making of Greater India: A Study in South-East Asian Culture Change: by H. G. Quaritch Wales; London: Bernard Quaritch, 1950. Pp. 209. 8o.*

(٢) *Kroeber; Anthropology, 1948 and Kardiner; The Psychological Frontiers of Society, 1945.*

ويقدم الدكتور كوارتش فى كتابه هذا وجهة نظر جديدة : ذلك أنه يرى أن المشكلة هى مشكلة « تبادل الثقافة » وتختص ، على مذهبه ، بتطور الحضارة المحلية بتأثير من النفوذ الهندى أكثر مما تختص بتطور الحضارة الهندية بتأثير من نفوذ أجنبى. وتبادل الثقافة ، مثل صبغ الخميريين بالحضارة الهندية ونشأة ما يختص بهم من فن هو نتيجة لما يشعر به مجتمع ذو ثقافة من مقاومة لتأثير الاتصال بثقافة أجنبية . وليس العامل الذاتى فى هذه المقاومة هو اختلاف الجنس وإنما هو الطابع الأساسى للمجتمع أو جملة مميزاته الثقافية النوعية التى تقوم الروح المحلية ، ونعنى بالمحلية هنا ما كان موجودا قبل دخول النفوذ الهندى .

ويميز الدكتور كوارتش ويلز منطقتين من بين طائفة البلاد التى وقعت تحت نفوذ الهند الثقافى تشمل المنطقة الغربية منهما سيلان وبورما وسيام الوسطى وشبه جزيرة الملايو وسومطره حيث قضت قوة الثقافة الوافدة إليها على الروح المحلية ؛ وتشتمل المنطقة الشرقية على جاوه وتشمبا وكمبوديا حيث كان الاختلاف بين الثقافات الهندية الجاوية وثقافة تشام وخمير يرجع إلى مقاومة الروح المحلية التى كانت عناصرها الخاصة ثابتة الأصول فيما اختصت به كل بقعة من حضارة قائمة قبل دخول الحضارة الهندية . ويعتمد الدكتور كوارتش على بعض ما سبق له بيانه من نظريات بشأن موجات التوسع الهندى المتتابعة فيفرق بين أربع موجات منها مطابقة للعصور الأربعة التى يميز كل واحد منها عهدا فى تطور الفن الهندى ؛ وهـذه العصور هى : عصر أمرفاتى *Amarvati* (فى القرنين الثانى والثالث) ثم عصر جبتا *Gupta* (من القرن الرابع إلى القرن السادس) ثم عصر بلافا *Pallava* (من سنة ٥٣٠ إلى سنة ٧٥٠) ثم عصر بالا *Pala* (من سنة ٧٥٠ إلى سنة ٩٠٠) .

هذا موجز للمذهب الذى يبينه المؤلف فى مدخل كتابه. ويليه فصل مخصص لدراسة المنطقة الغربية وهى « التى عانت بأس استعمار الهند بكل شدته وفيها بلغ تبديل الثقافة أقصى الحدود » .

وكل ما كشفت عنه الحفريات فى هذه المنطقة من بقايا يرجع إلى نوع هندى محض ، وكانت آثار كل عصر من عصور جبتا وبلافا وبالا ظاهرة فى كل مكان ؛ ومع ذلك كانت آثار آخر عصورها أقل ظهورا فى بورما وسيام ؛ وأما البودية والفشنوية فقد كان انتشارهما فى هذه المنطقة أكثر منه فى المنطقة الشرقية حيث لقى ما فى ديانة سيفا من تعظيم لشأن التناسل مجالا مناسبا لانتشارها ؛ وأخيرا فليس هناك ما يدل على تطور بعد ذلك وأدى انقطاع التأثير الهندى إلى تدهور سريع .

ثم إن فحص الوثائق القديمة فى المنطقة الغربية ، وهى لا تضم فيما عدا الآثار الوثنية ،

إلا النزر القليل من بقايا العمارة ، يؤيد فى جملته نظرية الدكتور كوارتش القائلة بحصول تغيير فى الثقافة بالغ حد الإفراط .

والفصل الثالث مخصص لدراسة أحوال الشعب الذى يسكن المنطقة الشرقية فى عهده السابق للتاريخ ودياناته الابتدائية . ولهذا الفصل أهمية خاصة فى بناء الكتاب إذ أنه يوصل إلى ما ذهب إليه المؤلف من فرض لحل المشكلة التى وضعها فى أول الكتاب . وهذه المشكلة التى شرفنى الدكتور كوارتش باستعارة صيغتها من بعض مؤلفاتى تقرر كما يلى : « كيف تيسر للذوق الهندى المنقول إلى كمبوديا وجاوه وبلاد أخرى أن يحدث الفن الخميرى وفن جاوه وسائر ما فى بلاد الشرق الأقصى من فنون هندية ؟ » .

ويرى المؤلف أن الهندالصينية الشرقية وجاوه شاركتا قبل وقوعهما تحت نفوذ الهند فى نوعين من الحضارة الميغاليتية (المتميزة بآثار مصنوعة من الأحجار الكبيرة جدا) يدل عليها ما لايزال باقيا من طوائف معينة من الأجناس البشرية كما تشهد بعض البقايا الأثرية بأنها كانت موجودة فى السنين الألف التى سبقت ميلاد المسيح .

وفى دراسة المؤلف لأولى المدنيات الميغاليتية وهى أقدمها فى الزمن نراه يعتمد فى إحصائه لمميزاتها المادية على أعمال ر . هينى جلدرن *R . Heine — Geldern* وأما وصفه لخواصها فإنه يستند فى ذلك إلى مؤلفات بول موس *Paul Mus* . وهذه المدنية لا تزال قائمة فى أسام وفى جزيرة نياس وعند بعض الشعوب التى تسكن فى جبال أسام وأرخبيل الملايو .

وأما المدنية الميغاليتية الثانية ، وهى أحدث عهدا ، وتسمى باسم المدنية الدونجسونية *Dongsonian* ، ويظهر أنها أدخلت إلى الهند الصينية فى القرنين الرابع والثالث قبل الميلاد ، فقد كانت من مدنيات العصر البرونزى . وبقاياها مشهورة جدا فى جنوب الصين وتونكين وإندونسيا وأيضا فى أراضى مملكة تشمبا القديمة : ويدل خلو كمبوديا من هذه الآثار خلوا يكاد يكون تاما على قوة الحضارة الميغاليتية الأولى وطول بقائها فى هذه البلاد .

وبجوار هذين النوعين من الحضارة الميغاليتية ينوه الدكتور كوارتش بما لعنصرين آخرين من أهمية فى تحديد مدنية المنطقة الشرقية قبل دخول مدنية الهند : الأول هو ما يسلم باحتمال حصوله من تأثير مصرى يحمل على إثباته وجود نقوش ترمز إلى الشمس فى جاوه درسها استرهيم *Stutterheim* ؛ وهو يرى مع برادل *Braddel* أن هذا العنصر المصرى ربما جلبه إلى هذه البلاد البحارة العرب لاسيما السبئيين منهم فى النصف الأول من السنين الألف السابقة لميلاد المسيح . والثانى هو ما يسلم به من تأثير صينى من عصر هان *Han* تدل عليه كثرة ما وجد من خزف ينتمى إلى هذا العصر ، وقد يفسر هذا ما فى فن تشمبا وجاوه من علامات المذهب الطبيعى فى الفن .

وينظر المؤلف فى مختلف أنواع الاختلاط والتأليف بين هذه العناصر الأربعة ليميز ماوجد ، قبل دخول المدنية الهندية فى المنطقة الشرقية من مدنيات أثرت روحها المحلية فى تحديد ما جلبته الهند وإعطائه هيئات لم تكن له فى الأصل . وهو يقول إن عناصر التأليف فى جاوه كانت تنتمى إلى الحضارة الميغاليتية الأولى والمصرية والدونجسونية وحضارة الصين من عصر هان ، وأما فى تشمبا فقد كانت المدنية تتألف من الحضارة الدونجسونية والصينية من عصر هان ، بينما كانت فى كمبوديا لا يعتبر فى تأليفها غير العنصر الميغاليتى القديم.

وقد نتج عن مناهضة الروح المحلية المتكونة على هذا النحو فى مختلف هذه البلاد للنفوذ الهندى ما ظهر فى الحضارات الجاوية الهندية والهندية التشامية والهندية الخميرية من تطورات . وهذا مذهب الدكتور كوارتش فى تفسير هذا التطور .

ولا يتسع المقام لكى أساير المؤلف خطوة خطوة فيما مضى فى دراسته من فنون جاوه وتشمبا وكمبوديا على ضوء هذا المذهب . وهو يعتمد فى استدلالاته على أساس من الدراية التامة بما كشفت عنه علوم الآثار من معرفة بأخبار العصور القديمة مما استمده من أوثق المصادر . ولذلك كان بيانه على العموم مقنعا ومفيدا . ومن المؤكد أن بعض النقاد سيوجهون إليه شيئا من اللوم لمحاولته تفسير كل شىء بمبدأ واحد من مبادىء التفسير. والواقع أن ما يلازم هذا الكتاب من خطر عليه هو ما فيه من ميل إلى إدخال الوقائع المتحركة المتشعبة التركيب فى حدود نطاق ضيق لنظرية من النظريات لا تزال صحتها فى حاجة إلى الإثبات بالدليل . ولاشك أن الدكتور كوارتش ويلز قد شعر بأن ماوضعه على سبيل الفرض لتيسير البحث فى تطور الفنون فى جاوه وتشمبا وكمبوديا له من الأهمية مايهون معه تعرضه للنقد والنقض . وعندما أتذكر رحابة صدره وحسن قبوله لما وجه إليه فى الماضى من مختلف النقد والمعارضة فإننى واثق أن ما سيثيره كتابه لدى بعض مؤرخى الفن من اعتراضات سوف يحمله على مراجعة ما قد يوجد أحيانا فى كتابه من تطبيق لاهوادة فيه لنظرية لا تخلو من غير شك من مقدار كبير من الحقيقة .

وإنى أرى أن تقدم البحوث الأثرية فى تلك البلاد لا يزال قاصرا مما ينبغى معه أن يلتزم المؤلفون جادة الحذر الشديد ، وأنه ربما كان من السابق للأوان التطلع إلى تفسير كل شىء اعتمادا على مبدأ وحدا . ولكنى لا أنازع الدكتور كوارتش ويلز حقه فى أن يقدم ما يسميه عن تواضع باسم « الأصل الموضوع على سبيل الفرض لتيسير العمل » *Working Hypothesis* . وإنى فى الواقع أقدم له التهنئة والشكر لتصرفه على هذا النحو ؛ لأنى أرى هذا التصرف ، نظرا لما عليه معارفنا فى الوقت الحاضر من قصور ،

ذا فضل فى توجيه انتباهنا إلى أمر لم يقدر بعد حق قدره : وهو بقاء ما سبق الحضارة الهندية من تراث الحضارة القديمة فى كل بلد من بلاد المنطقة الشرقية المستهندة . وقد كان هذا التراث موجودا وظل حتى فى الوقت الذى بلغ فيه تأثير الهند أقصى شدته حاضرا ، بالرغم من استتاره ، وعلى استعداد للنهوض والمقاومة . وحدث فى الماضى شىء من الغلو بين الباحثين فى الذهاب إلى أن مدنية الهند وفنونها فرضت قسرا على شعوب لم يعرف عن مقاومتها لذلك القسر أى شىء . ولذلك يستحق المؤلف أن يتسامح معه لوقوعه فى الطرف المضاد من الغلو إذ لا يرى فى تأثير الهند أكثر من مشجع أثار المقاومة من جانب ما سميته أنا باسم « الجوهر الأصلى » الذى يمثله أهل البلاد الأصليون والذى يسميه المؤلف باسم الروح المحلية . وبدون أن يعبر عما أبينه بمثل عبارتى فالظاهر أنه يعتبر ما سبق دخول الهند من حضارات قديمة كانت موجودة فى الجنوب الشرقى من آسيا كأنها أشجار قديمة نتجت عن أنواع مختلفة من التهجين وكان التطعيم الهندى سببا فى ازدهار مدنيات جاوه وخمير وسائر المدنيات . ولو كانت الحال على هذا النحو لوجد المرء بين فنون هذه البلاد ، فيما أرى ، اختلافات أكثر ظاهرة ظهور هذه الاختلافات النوعية التى تفصل بين نفس هذه المدنيات قبل دخول الهند . وواقع الأمر هو أنه مهما كانت شخصية كل فن مما نحن بصدده من الفنون من القوة والعظمة فإنها تكشف عما يصل بينها من نسب وثيق ؛ وإنى لن أكل من تكرير القول بأن آثارا تختلف فيما بينها فى الرسم والعمارة والتحلية على نحو الاختلاف القائم بين هياكل برودور *Borodur* وأنجكور فات *Angkor Vat* إنما يتيسر إدراكها على ضوء الأفكار الهندية والنصوص السنسكريتية . وإنى أرى بالعكس أنه من الصعوبة بمكان اعتبارها استجابة من الروح المحلية الجاوية أو الخميرية إلى مجرد باعث هندى ؛ وذلك لأن طابعها الهندى ثابت شديد الاستحكام .

وإنى أشعر ، وما أقوله هنا لا يتجاوز التعبير عن مجرد الشعور ، أن المدنيات القديمة التى كانت موجودة فى الهند الصينية وإندونسيا قبل دخول المدنية الهندية ، مهما كان ما توسم به للتعريف والتصنيف ، قد هيأت الأرض التى يتفاوت خصبها وتركيبها وهى التى نما فيها نفس النبات الغريب ؛ وأينما قلب الإنسان بصره فى أى بلد من تلك البلاد ، فإن النبات هو نفس النبات لا يختلف إلا باختلاف الأرض . وإذا جاز لى أن أعيد ماسبق لى قوله بمناسبة التعريف بكتاب الدكتور كوارتش ويلز الذى عنوانه « نحو أنجكور » *Towards Angkor* فإنى أختم هذه الكلمة بأن أطبق على جميع فنون الهند الصينية وإندونسيا المستهندة ما قلته بشأن الفن الخميرى وهو : « إنه شجرة قوية نبتت عن بزرة هندية ولكن أصولها ثابتة فى أعماق أرض كمبوديا » .

في تاريخ الفلسفة الهندية (١)

بقلم : لويس رينو

بهذا المجلد الرابع يقترب هذا التاريخ الحافل للفلسفة الهندية الذى بدأ منذ سنة ١٩٢٢ من نهايته .

وقد كان موضوع المجلد الأول ما يصح أن نسميه بالتفكير الهندى « التقليدى » (أو الكلاسيكى) ، وهو ذلك التفكير الذى كانت تقتصر عليه المؤلفات القديمة . فبعد مقدمة لابد منها عن الفيدية *(Védisme)* وعن الاوبانيشاد ، نرى التفكير البرهمى يتفرع إلى ستة « دارسانا » *Darsanas* أو « طرق النظر فى الأشياء أو وجهات النظر ». ومن بين هذه نجد تعاليم الفيدانتا *Vedânta* — وهى وحدها التى يمكن أن تسمى فلسفة بالمعنى الصحيح — لدى أقدم المدارس وأهمها وهى مدرسة سنكارا *Çankara* . ويحتوى المجلد الأول أيضا على بيان للمتواتر مما يسمى « إلحادا » من أفكار طائفتى الجينا *Jainas* والبوذيين .

بيد أن الكتاب الذى كان يمكن أن يتم مجلدين ، مثل الكتاب الذى ألفه رادا كرشنان ، دبت فيه حياة جديدة منذ ظهور المجلد الثانى ، شأنه فى ذلك شأن كل إنتاج عقلى طويل المدى لم ترسم له قبل الشروع فيه خطة معينة .

ويعتبر المجلد الثانى استكمالا للأول إذ أنه يتابع دراسة الأدفيتا *Advaita* (أى المذهب اللاثنائى الدقيق الذى ابتدعته مدرسة سنكارا) مؤرخا لكبار المفكرين الذين جاءوا

---

(١) *Louis Renou: A History of Indian Philosophy. Vol. IV,. Indian Pluralism. By Surendranath Dasgupta. Cambridge, Cambridge University Press, 1949 Pp. XIII — 483. 8o.*

وترجته : تاريخ الفلسفة الهندية ، المجلد الرابع وعنوانه : « مذهب الكثرة الهندى » . تأليف : سورندرانات داسجبتا . نشرته فى كمبردج مطبعة الجامعة سنة ١٩٤٩ ويقع فى ١٣ صفحة مقدمة و ٤٣٨ صفحة متنا من قطع الثمن .

بعد هذه المدرسة ، والفصول التى تتكلم عن اليوجا فاسيشتا *Yoga - Vâsishtha* وعن الباجافاد جيتا *Bhagavad - Gîtâ* لا تنفصل بطبيعتها عن بيان ذلك المذهب الذى قد تلحق به هذه النصوص .

وأما المجلد الثالث فموضوعه الفيدانتا المنسوبة إلى غير مدرسة سنكارا ، أى التى قامت فى رامانوجا *Râmânuja* ونيمباركا *Nimbârka* ثم يكمل المؤلف هذا المجلد بدراسة لعدة نظريات من نظريات الشيع المنفصلة التى يرجع السبب فى اختلال ترتيبها إلى خلو تواريخ الهند من ضبط الوقائع على حسب ترتيب زمنى دقيق .

ويختم المجلد الذى تتكلم عنه دراسة الفيدانتا ، التى تكون بهذا قد شملت ثلاثة أرباع ما ظهر من الكتاب . وهو يهتم على الأخص بشخصيتى مدهفا *Madhva* وفلبها *Vallabha* مؤسسى مدرسة ظهرت بعد رامانوجا ونيمباركا ولكنه يحتوى مثل ماسبقه من مجلدات على نصوص ضعيفة الاتصال بالفيدانتا وعهودها مختلفة فنجد مثلا البهاجفاتا *Bhàgavata* من ناحية والكيتانية *Caytanyisme* من ناحية أخرى .

ويبقى ما يسمى بفلسفة كشمير التى نشأت عن الفيدانتا وخرجت على تعليمها وينبغى دراستها من حيث علاقتها بسائر الأفكار السيفائية *Çivaite* ولا سيما بالسيفاسيدهانتا *Çaivasidahànta* فى بلاد تامل وهى الحركة الوحيدة الهامة التى لم تدون آثارها باللغة السنسكريتية . ويمكن أن تكون هذه الدراسة موضوع مجلد بأكمله . ثم تبقى « فلسفة النحو » ومخطوطها فيما أظن محقق ثم نظريات السكتا *Çaktas* التنترية *Tantariques* هذا فضلا عن الحركات المعاصرة التى يمر عليها المؤلفون من الكرام لشدة تعلقهم بالتراث القديم .

وإن الشعور الذى يستولى علينا عند قراءتنا لهذا الكتاب هو تقدير المجهود الذى بذل فيه ، وإنه لمجهود لا نظير له حتى الآن من حيث غزارة مادته وعمقه . ونجد فيه أول تحليل للكتب السنسكريتية — التى ما زال بعضها مخطوطا ؛ ويعلم المتخصصون صعوبة الإحاطة بهذا الأدب فى لغته الأصلية ، ثم صعوبة عرضه عرضا موجزا مفهوما فى لغة غربية . وإن كل من تحدث مع أستاذ كلكتا قد لاحظ ذاكرته القوية ثم هذه السهولة التى يقرأ بها نصوصا واستدلالات يضل فى أمرها الباحث الناشىء .

ويلقى هذا الكتاب ضوءا قويا على بعض شخصيات « فلسفية » . وإن العصر الوسيط الهندى ، الذى ظل مهملا حقبة طويلة نظرا للاهتمام الشديد بالأصول القديمة (والهند هى الأرض المختارة للأصول) تبين فيه الآن النظريات المتنوعة التى كانت تتصارع فيه :

فمنذ القرن العاشر حتى الثامن عشر (وتلك على وجه التقريب حدود العصر الوسيط فى الهند على الأقل فيما يخص الناحية الفكرية) ، نرى التفسيرات والمناظرات والمجادلات الطائفية تتعاقب ، وينشأ اللاحق منها على أطلال السابق . ويطلق وصف الفلسفة على أفكار من كل نوع . ولا شك أن كتبنا الفلسفية فى الغرب تتناول بالدراسة مؤلفات علماء الأخلاق والاجتماع وقليل ممن عداهم من الفلاسفة غير المتخصصين فى هذه الفنون . ولكن الأمور فى الهند تذهب إلى أبعد من هذا ، إذ أن كل علم يقوم على قواعد ، من الطب إلى صناعة الشعر ومن النحو إلى الدين ، لكل علم مايخصه من علم كلى (ميتافيزيقى) ونظرية فى الوجود : ونخص الدين بالذكر إذ أنه حول بعد فترة معينة معظم المذاهب القديمة إلى جانب التصوف . ولكل طائفة من الطوائف كتبها المستمدة من المصادر القديمة وإن كانت صورتها تتجدد وفق الحاجات العملية للجماعة .

وليس فى كل هذا ما يمكن بيانه على حسب الترتيب الزمنى . ولن يكون لذلك أى معنى . فليس فى الهند تفكير خاص بالقرن الثالث عشر ولا مذاهب أو أدب يتميز به القرن السادس عشر . وإنما فى الهند حركات فكرية مستقل بعضها عن البعض ، معاصر بعضها للبعض منذ زمن بعيد فى القدم ، تتجدد وتزداد عمقا باختلاف العصور عليها . وإن الذى نحتاج إليه أشد الاحتياج لتوضيح هذه الحركات هو وصف الطوائف نفسها ووصف نظم الجماعات الدينية . ولكن الهند ، وإن كانت أكثر بلاد العالم تدينا ، ليس فيها إلى الآن هذا التاريخ المفصل عن الدين الهندوسى الذى لا نزال ننتظره من علمائها الكثيرين .

إن مادهفا ، وهو محور المجلد الذى نتكلم عنه هو أحد هؤلاء الفلاسفة من رجال الفرق . وهو يتسم بصفاتهم وينحصر فى دائرتهم . وهو ينفرد بين الفيدانتيين جميعا ، بالابتعاد أكثر البعد عن مصادراتهم القديمة . فهو يصنع من مذهب ينزع صراحة منذ البداية نحو القول بالوحدة (إن لم يكن نحو الصورة المطلقة منه التى نجدها عند سنكارا) مذهبا ثنويا أو بالأحرى مذهبا من مذاهب الكثرة *Pluralisme* كما يدل على ذلك العنوان الثانوى للمجلد الرابع (وهو عنوان لا يصدق تمام الصدق على فلابها الذى يأخذ بنوع مستحدث من اللاثنوية). إن مادهفا يعتبر الوجود المطلق من ناحية ، والعالم والنفوس الباقية من ناحية أخرى ذوات متمادلة . تلك هى الصورة التى يتخذها فى الهند الوفاء لنص أصلى والتعلق الروحى بمذهب ما .

وإلى جانب دراسة مادهفا الذى كان مستغرقا فى التفكير فى لاهوت بدانى أساسه الحب الخالص المسمى بهكتى *Bhakti* فإن الـكتاب قد ألقى لأول مرة ضوءا ساطعا على مؤلفات جاياتيرتا *Jayatîrtha* وفياساتيرتا *Vyâsatîrtha* اللذين خلفاه فى رئاسة المدرسة . ويعتبر الأستاذ داسجوبتا هذين المفـكرين — لا سيما الثانى — أعظم من خلقتهم الهند من أصحاب النظريات . ونستطيع أن نتصور مقدار ما زلنا فى حاجة إلى قطعه من المسافات عند ما نتأمل أن مجرد اسميهما لم يرد فى أى كتاب آخر ، لا فى كتاب الأستاذ ماسون أورسيل *Masson - Oursel* ، ولا فى الـكتاب القيم الذى ألفه الأستاذ فون جلازناب *Von Glasenapp* الذى ترجم إلى الفرنسية منذ وقت قصير .

ونستطيع أن نقرأ فى كتاب داسجوبتا المناقشات التى عقدها هؤلاء المعلمون مع أتباع سنـكارا لا سيما (مدهسودنا *Madhusûdana*) حول المبادئ الأساسية فى الفيداننا التقليدية ، وعن الوهم الـكونى والنفسى ، وفى هذه النقطة تتعارض آراء الأساتذة المحدثين مع آراء السنكاريين تعارضا أشد من أى تعارض نجده فى مدارس ليست فيدانتية : وحقا إن أعظم الخلافات فى الهند تتركز فى نطاق حركة واحدة بنفسها .

ولست واثقا من نوع الأثر الذى يمكن أن يتركه هذا الـكتاب الصعب لدى قارئ غير ملم بالأفـكار الهندية إن هو استطاع أن يصبر على إتمام قراءته . ونحن لا نجد هاهنا هذا التطور الحيوى الفعال الذى كاد أن يكون ضروريا ويدل على توسيع وتعميق للقيم الإنسانية ، هذا التطور الذى حدث فيما بين عهد الفلاسفة الذين سبقوا سقراط إلى عهد أفلوطين . بل إن ما نجده أمامنا هو مذهب مدرسى : على أنه يعوزه الدلالات المميزة والحيوية الإنسانية وما تزخر به سائر المذاهب المدرسية من المعارضات العقلية . إن الأستاذ داسجوبتا يعرف الفلسفة الغربية وقد كتب عنها بعض المقالات التى يمتزج فيها التراث الشرقى عن ذوق عند عالم يتجمل بالمذهب الإنسانى بما يحاول كبح جماحه من استطلاع العارف . ولـكنه يظهر فى هذا الـكتاب تفضيله فى جميع الأحوال لاستبعاد كل شىء من شأنه أن يدعو إلى المقارنة بما ليس من الموضوعات الهندية . فنحن هنا حقا فى العالم الهندى ويطلب إلينا أن نتجرد من جميع ما نحيا عليه من قيم .

ومهما كان الأمر فإننا نرجو أخلص الرجاء أن يبلغ هذا الـكتاب العظيم غايته من التمام . ولا شك أن هذه هى المناسبة الأخيرة (وهى أيضا الأولى فى الوقت نفسه) التى ينهض فيها رجل واحد بالإحاطة فى هذه الحدود الواسعة بمجال البحث بأكمله .

فن الشعر وعلم الجمال عند الهنود

بقلم : لويس رينو (١)

ليس كتاب الدكتور كين من بين تلك الكتب التى تستهوى من خارج الهند عددا كبيرا من القراء . ولا يحتوى الجزء الثانى منه إلا على تحقيق لجزء من كتاب سنسكريتى فى صناعة الشعر عنوانه « مرآة التأليف الأدبى » ومعه تعليقات مفصلة تجعل من الكتاب دليلا للمشتغلين بالدراسات الهندية . ويتضمن الجزء الأول ، وهو يخصنا الآن فى هذا المقام ، بيانا لفن الشعر الهندى مستمدا من المصادر السنسكريتية ، ويشتمل على كثير من النصوص أدرجت دون ترجمة وحتى ماورد خلالها من مصطلحات فنية بقى على حاله فى الأصل دون أدنى توضيح ، وزاد الطين بلة أنها مثبتة بالحروف الناجرية *Nâgarî* . وذلك أيضا سبب آخر من الأسباب التى تدعونا إلى أن نتكلم هنا عنه بعض الكلام لا سيما وأن هذه الطبعة الثالثة هى فى الواقع كتاب آخر جديد هو أوفى ما كتب حتى الآن فى هذا الفن من الأدب . ويعتمد هذا الكتاب مثل سائر مانشره الدكتور كين ، وهو الذى اشتهر على الخصوص بكتابه الكبير عن تاريخ القانون الهندى ، على استقصاء الكتب المؤلفة فى صناعة الشعر ومعظمها مجهول فى الغرب . ويبلغ مقدار مافى هذا الكتاب من أخبار ومعلومات مستقاة مباشرة من المصادر الأولى من الكثرة الهائلة ماتتضاءل دونه سائر الجهود . ولن نقف هنا طويلا عند وصف النصوص الخاصة بالبلاغة ، وهى تشغل أكثر صفحات الكتاب ، ولا عند ما يتصل بها من مشاكل متعلقة بتحديد تواريخ الحوادث وأزمنتها وصحة نسبة النصوص إلى من تنسب إليهم وصفة القرابة

---

(١) *Louis Renou : The Sâhitya-Darpaṇa and the History of Sanskrit Poetics. By P. V. Kane, (3d ed.) Bombay, 1951. Pp. 433 + 64 + 345. 8o.*

Comparative Aesthetics. By K. C. Pandey. Vol. I. Indian Aesthetics (Chowkhamba Sanskrit Series, Studies, Vol. II). Benares, 1950. Pp. 486. 8o.

والنسب بينها مما تثيره كل مشكلة فى ميدان علوم اللغة الهندية ، وهو ميدان متغير غير ثابت . كل هذا يتعلق بميدان التحصيل العلمى المحض . على أن الذى يستأثر بجذب انتباهنا هو بيان المؤلف لمذاهب الأدب .

لقد نما البحث بين الهنود فى فن الشعر نموا بطيئا إبان القرون الأولى من التاريخ الميلادى مسايرا لنمو الشعر غير الدينى وكان بطيئا فى أول الأول ثم تقدم تقدما سريعا بعد ذلك . وفن الشعر هو فرع من الفروع غير الدينية القليلة العدد بين فروع المعرفة فى الهند القديمة . وقد أرسى قواعده فى عصر « كالداسا » *Kâlidâsa* فى القرن الخامس بعد الميلاد على وجه التقريب . واستمد هذا الفن شيئا كثيرا من تعليم آخر ، هو فن الدراما وهو عند الهنود فن قائم بنفسه ، وصناعة الشعر فرع من فروعه أو آلة له . ويدور فن الشعر حول معنى مركزى يعبر عنه بكلمة « رزا » *Rasa* وهى تدل على حالة للنفس يصح تسميتها باسم الذوق أو « المزاج » وأقرب الكلمات إلى أداء معناها هى الكلمة الألمانية *Stimmung* ؛ وظل هذا المعنى متأثرا بالدراما أشد من تأثره بالشعر بكثير ؛ إذ الحاجة ماسة إلى ما يوجد فى الفعل الدراماتى من فتنة وحركة لتخليص هذا الذوق أو « المزاج » المركب وإعطائه من الوقت ما يسمح له بإظهار آثاره . وهذا المزاج شرط ينبغى وجوده عند المستمع أو القارئ وبفضله تتفق « حالات النفس » *Bhâva* (بهافا) مع الأثر الفنى فتنفعل عند إدراكه انفعالا يحملها على التعبير عن نفسها وتخترع على هذا النحو إحساسا باللذة تطول مدته . وقد نشأت فلسفة مدرسية بأكملها وتوسعت حول معنى « المزاج » أو الذوق (رزا) متضمنة إسهابا كثيرا فى وصف الحالات الإضافية والحالات المقارنة وحالات الانتقال التى تتهيأ بها « حالات النفس » (بهافا) ليظهر عنها هذا « المزاج » (رزا) . وبذلك تدخل النظرية القائلة بوجود طبقات من حالات النفس تحت حالات الشعور فى ميدان علم الجمال . ولهذه النظرية شأن ملحوظ فى كثير من أنواع التفكير . ويقترن ظهور « المزاج » بضرب من تغير الوضع حيث يعيد القارئ لنفسه خلق ما بدأ الشاعر المبدع بتجربته فى نفسه كما يرى القارئ فى أعماق نفسه صورة لتجربة الشاعر . على أنه لا يتسنى لهذه التجربة أن تحدث « المزاج » ما لم يتخلص الشعور بها من التعلق بالشخص ويصير غير شخصى على نحو الشعور المجرد .

ويطابق هذا البحث عن مبدأ عال كفيل بتفسير الإبداع الشعرى اتجاه معظم التعاليم الهندية إلى الاعتماد على أساس مبدأ واحد يفسر كل شىء . وعلى ذلك يكون علم الجمال فرعا من فروع الفلسفة .

وقد ظهرت مبادئ أخرى فى أزمنة مختلفة . وذهب بعض المؤلفين إلى أن التعبير الشعرى كله ليس إلا « صورة » أو « تحلية » . وكان هـذا المذهب أول ما راج من نظريات ، وذلك من غير شك بسبب استناده إلى ملاحظة المظاهر المباشرة . ولـكن سرعان ماتبين أن « الصور » طارئة على أصول الشعر وأنها ليست صالحة لتفسير طبيعته الذاتية ؛ ولذلك اتجه الانتباه إلى ما فيه من «غرابة» و «سحر» وإلى ما فيه من صفات « الطرب » و « العجب » بل إلى مافيه من قوة «التخصيص» (بمعنى أن يتمثل الإنسان بالشعر كأنه خاص به) وقد حملوا جميع هذه الألفاظ أكثر مما يصح لها أن تتحمله . ثم وقف البعض أيضا عند « فخامة الأسلوب » وظن بعضهم أن ذلك ميزة الشعر فى جميع أدواره وبه يتميز عن نسق « الأسلوب الطبيعى » الذى يجرى فى شؤون الحياة اليومية .

وبما كان معنى « الطرق » أو « المسالك » *Riti* « ريتى » موازيا لمعنى « الأسلوب » ولـكن « الطرق » ليست إلا وجوها للتعبير مستقلة عن رغبات المؤلف ، أو على الأقل تجرى على قواعد سبق تقريرها على حسب خرافات جغرافية معينة : ومعنى ذلك أن يكون تأليف الشعر تابعا لطرق (ريتى) معينة كما تجرى الموسيقى على حكم *Raga* (رجا) معين .

وأوجه ماوصلت إليه النظرية السنسكريتية من أصول هو مبدأ «دهفنى» *Dhavni* أى « الجرس » (بتسكين الراء) أو الوقع فى السمع . وقد غلب هذا القول على سائر التعاليم الهندية مدة طويلة لا تقل عن ثلاثة قرون أى من القرن الثامن إلى القرن الحادى عشر إلى أن انتهى الأمر بالرجوع إلى القديم ؛ وكان هـذا هو مصير الفـكر الهندى فى سائر الميادين ؛ حيث رجعت القيم القديمة الأولى إلى الصدارة ؛ وانحدرت صناعة الشعر شيئا فشيئا وهى تسعى بدون جدوى إلى الرجوع إلى مصادرها القديمة .

والدكتور كين لا يتكلم كثيرا عن « دهفنى » *Dhavni* . وهو يشير بالطبع إلى ما يرجع إليه من مصادر . على أن كتاب الأستاذ بندى *Pandey* ، وهو كتاب مهم ، يوفر ما ينبغى من عناء لا قتفاء أثره ، ويكفى الرجوع إليه إذ أنه يجعل معنى « دهفنى » *Dhavni* من بين ما يدور حوله من المعانى المركزية .

ويحتوى أيضا هذا المجلد الأول من كتاب « علم الجمال المقارن » *Comparative Aesthetics* على دراسة عامة لصناعتى الشعر والدراما السنسكريتية منذ بداياتها حتى زمن « ججناثا » *Jagannâtha* فى القرن السابع عشر وهو آخر مؤلف له شأن مذكور . وأكثر ما يعنى بدراسته فى الـكتاب هو أبهنفجبتا *Abhinavagupta* العالم الفيلسوف الـكبير من القرن العاشر الذى جهد أكثر من غيره فى سبيل تقرير « دهفنى » مبدأ أسمى فى علم الجمال الأدبى .

ويذهب أنصار « دهفنى » إلى أنه يوجد فوق قوى الكلمة الثلاث التى هى قوة التعبير المباشر وقوة الصرف وقوة التعبير المجازى قوة أخرى رابعة أهم وأقوى وهى قوة « دهفنى » أو الإيحاء . ومثال لذلك غير مستمد من عالم الأدب كفيل بتوضيح المقصود ، هذان عاشقان اتفقا على موعد للقاء عند شاطئ جودافرى *Godâvari* . وتصل الفتاة إلى المكان المتفق عليه قبل أن يجىء الفتى فترى رجلا يجنى زهورا فترغب فى أن تصرفه عن المكان دون أن ينتبه إلى ما تريد . ولما كانت تعرف أنه يخاف كلما اعتاد أن يضرب فى هذه الناحية فإنها قالت له : « لك ألا تخاف السير فى هذه المنطقة فقد قتل الكلب اليوم قتله أسد كاسر يعيش فى الغابة بالقرب من النهر » . ويسرع جانى الزهور فى الفرار، ويكون ذلك هو ما تتوقع حدوثه وهو ما يقال إنه نتيجة « دهفنى » .

ومن الصعب تصور مقدار ما أثاره هذا المعنى من جدال كثير ؛ فقد حاول البعض أن يفسره على أنه داخل تحت نوع التعبير المجازى ، بينما ذهب البعض الآخر إلى أنه أمر مستقل بنفسه أسمى من سائر وجوه التفسير . وكان النظر فى النحو ، وهو ما لا بد منه للدخول إلى فن الشعر ، قد أدى إلى معنى قريب منه يعبر عنه بكلمة « اسفوتا » *Sphota* التى تدل على « الانفجار » وهو موضوع صوتى دائم به ينتقل اللفظ إلى الشعور واللفظة نفسها ليست إلا الصورة التى يظهر بها من تلقاء ذاته . وللجرس أيضا عمل آخر يؤدينه فى مجال آخر وذلك فى طريقة « تنترا » *Tantra* الصوفية فى النطق أو الإبانة الصوتية ويقول أبهنفجبتا *Abhinava gupta* إن إدراك « المزاج » أو « الذوق » (رزا) إنما هو الشعور بأمر موجود من قبل بالفعل وهو « دهفنى » . وبتأثير هذا الإدراك ينفجر القشر المحيط بالنفس الضاغط بثقله على ما تنطوى عليه من استعداد للفرح والبهجة. وفى هذا يدرك الإنسان ترجمة إلى مصطلحات علم الجمال لما يدل فى لغة الدين على معنى الوصول إلى الخلاص.

ونحن منتظرون فى اهتمام شديد لما سيأتى من بحث فى نظريات الشعر مما هو موضوع المجلد الثانى من كتاب الأستاذ بندى . وإن ما تتميز به الأفكار الهندية وما بينها وبين التفكير البرهانى من علاقة وثيقة كما يظهر من متابعة مثل هذا الكتاب العميق ليس مما يجعل منهج المقارنة أمرا سهل التطبيق سواء كان الغرض منه هو اقتفاء أثر الأفكار فى تأثير بعضها فى البعض الآخر أو الكشف عن أساس مشترك بينها أو مجرد التوضيح لما بين المذاهب من خلاف . وقليل بين جميع فروع التعليم التى نشأت عن عبقرية الهند ما يبلغ ثبوت أصوله الهندية مبلغ علم الجمال (٢) .

---

(١) نعتذر لاستعارتنا قليلا من العبارات عن كتابنا «اللغة السنسكريتية والثقافة» *Sanscrit et Culture* المنشور فى سنة ١٩٥٠ .

إحياء العلوم الشرقية

بقلم: لويس رينو (١)

كان من أوفق الأمور أن يقوم الأستاذ ريمون شواب بتأليف هذا الكتاب ؛ فقد هيأته لذلك العمل أسباب كثيرة ملائمة : مثل اتصاله فى شبابه بإلمير بورج *Elémir Bourges* وطول ألفته بالمستشرقين وما سبق له من مؤلفات تمهيدية كثيرة ، (كانت أساسا لكتابه عن أنكتيل ديبرون *Anquetil - Duperron* حيث وصف شخصية هذا العالم المجتهد النبيل الذى كان من رواد المستكشفين للنصوص الهندية والفارسية) . وكان لا بد ، فضلا عن ذلك ، لإصابة التوفيق فى هذا العمل ، ما توفر لديه من شغف بالبحث العلمى وقدرة موهوبة على وصف الشخصيات المشهورة والمغمورة وصفا تشيع فيه الحياة وعلى إدراك ما ظهر فى العصور الماضية من مذاهب .

وفى أواخر القرن الثامن عشر استطاع الباحثون أن يحلوا رموز الكثير من المخطوطات المهمة وأن يتبينوا مضمونها فتيسر بذلك سبيل الاطلاع على الآداب الشرقية ، ومنذ ذلك الوقت كان لهذه النصوص الجديدة على الغربيين من التأثير ما هو أعمق وأبعد مدى مما بدى فى ظاهر الأمور . ولم يكن ظهور هذا التأثير ، على نحو ما ذهب إليه الظن فى كثير من الأحيان ، فى مجرد ميل إلى الغريب من الأمور ، فليس ذلك إلا مظهره السطحى الذى لم يغفل الأستاذ شواب مع ذلك أن يحقق قيمته النسبية فى هذا المجلد الضخم . وإنما ظهر التأثير الحقيقى فى كثير من تبادل الرأى بين العلماء والمطلعين من الهواة من جهة والكتاب والفنيين من جهة أخرى ، كما فعل فعله أيضاً بواسطة أحاديث الصالونات وتقارير الرحالة وغيرهم ممن لا يكادون يذكرون من ناقلى الأخبار . ومن ميزات هذا الكتاب أن رجالا مثل لنجوينيه *Lanjuinais* وپوتيه *Pauthier* وديكستين *d'Eckstein* ومن بعدهم بقليل ج . ج . أمبير *J. J. Ampère*

---

(١) *Louis Renou : La Renaissance orientale, by Raymond Schwab. (Bibliothèque historique), Paris : Payot, 1950, Pp. 526, 8o.*

وفوريل *Fauriel* يجدون فيه ما يستحقون من تقدير منصف باعتبارهم من رواد الاستشراق وناشريه .

والهند وضع ممتاز فى هذا الكتاب ، لاعن تفضيل شخصى ، ولكن لاتجاه المؤلف فى ميوله نحو القيم الروحية . وهذا مجال لايبارى الهند فيه أى بلد آخر . وإذا كان الأوربيون بسبب ذيوع المذهب العقلى فى القرن الثامن عشر فيما بينهم يرضون بثقافة الصين فإنهم فى القرن الذى ساد فيه المذهب الرومنسى كانوا بحاجة إلى ثقافة الهند والأدب السنسكريتى الذى هو أنفس ما فيها من كنوز . وقد كشف فى سنة ١٧٨٠ عن هذا الكنز وعثر فيه على كتب للتعليم كما عثر فيه فى نفس الوقت على نماذج من الشعر الغنائى (لا سيما سكنتلا *Sakuntala* التى كان يحلم بها جميع الرومنسيين) . وبعد ذلك عرفت فى أوائل القرن التاسع عشر أناشيد الفيدا *Veda* للملحمة الكبرى ثم مجموعات البورنا *Puranas* ثم عرفت أخيرا آثار البوذية التى لم يبدأ العلم بها على وجه عام قبل أن ينشر برنوف *Burnouf* كتابه عن تاريخ المذهب البوذى *Histoire de Budhisme* فى سنة ١٨٤٤

والذى يدهش الباحث فى الثقافة الهندية هو كيف استطاع عدد من النصوص كان فى البداية قليلا ومعه نزر يسير مما يوثق بصحته من الأخبار أن يحدث مثل هذه الموجة من الشعور . ومن السهل إحصاء ما يستحق الذكر لميزة فيه لغوية أو أدبية من بين جميع ما ترجم عن النصوص الهندية التى كانت قريبة المنال فيما بين سنة ١٧٨٠ و ١٨٤٠ : وأعنى ترجمات الشعر الجميلة التى صنعها وليم جونز *William Jones* وإن لم تكن الترجمة دقيقة ؛ وكذلك ما ترجمه إلى الفرنسية العالم العظيم برنوف ترجمة تستحق الإعجاب وهو كتاب « بهجفتا پورنا *Bhagavata-Purana* » و« زنبقة قانون الخير *Lotus de la Bonne Loi* » . وما عدا ذلك فإنه يكاد لا تستساغ قراءته . ولكن غير المختصين لا تعنيهم الدقة . وكذلك فإن الفيدا البدائية ، وهى شعر من نوع ما يقال حول موضوع الرعاة *Idyllic* ، وكانت مقبولة على أنها الفيدا المقدسة حتى سنة ١٨٧٠ ، لا تقل إغراء وفتنة عن الفيدا المرتبة الخاصة بشعائر الدين ، وهى التى ثبت تحقيقها منذ ذلك الحين .

وقد انتهى هذا « الإحياء للعلوم » بنهاية القرن التاسع عشر ؛ وربما كان نيتشه وواجنر وتولستوى هم آخر أبطاله . وفى هذا الوقت تم استيعاب كل ما يمكن قبوله وتمثيله . وكان ذلك نهاية دورة تعود بدايتها إلى هردر *Herder* وإلى جويته فى شبابه .

وما بقى بعد ذلك مما كان يصح استيعابه من هـذا الأدب كان خاصا جدا بحيث لم ينتقل مباشرة إلى تيار الثقافة العامة .

ويدل على انصراف البعض عن هذا الأدب دخول علوم الخفاء فيه . ولا شك أن الحركات السرية لم يخل منها أى عصر . ويذكر الأستاذ شواب أن عددا من أوائل المستشرقين كانوا أعضاء فى جمعيات سرية مثل جمعية « أصحاب النور » *Ordre des Illuminés* وجمعية « وردة الصليب » *Rosc-Croix* ومحافل البنائين الأحرار وجمعية سان مرتان الخاصة بالحكمة الإلهية (التيوسوفية) . ولكن إفساد القيم الشرقية يبدأ فى القرن العشرين وذلك بتأثير الحركات التقليدية فى المذهب البوذى الجديد والمذهب الفيدنتى الجديد . وهى بدع تشوه حقيقة الهند . ويوافق ظهور ما يسمى بالحكمة الإلهية الهندية ، وهى التى يرجع أصلها إلى سنة ١٨٧٥ ، ظهور المناهج الدقيقة الحديثة فى علم اللغة فى الغرب لا سيما فى فرنسا حيث أحيي تدريس الموضوعات الشرقية فى حدود هذا الوقت ، ومنذ ذلك الحين افترقت الطرق التى سلكتها كل من المعرفة العلمية والأوهام الدخيلة فى العلم . وأحسن السيد شواب إذ ختم بحثه والدراسات الشرقية فى أوجها وقبل أن تأخذ فى التراجع وقبل أن يتحول الادعاء إلى تمويه كما قال هو بنفسه فى بعض المناسبات . وبذلك يبلغ الكتاب غايته بين أسباب البهجة والصفاء .

ومن المسلم به أن « إحياء العلوم الشرقية » (وقد استعير هذا الاصطلاح الموفق من عبارة صاغها إدجار كينيه *Edgar Quinet*) له ماض طويل وتاريخ قديم . وقد كان استكشاف هذه العلوم على وشك الحصول فى القرن الثامن عشر بفضل ما تضافر من جهود البعوث الدينية المسيحية (لا سيما الفرنسية منها) التى أقامت فى الهند ، وجهود العلماء الغربيين مثل أنكتيل وده غنيس *de Guignes* اللذين كانا يعنيان بالبحث عن الأصول الأسيوية وكذلك النبلاء المحليين « بانديت » *Pandits* ممن تفتحت أذهانهم نحو الغرب مثل مريداس پوليه *Maridas Poullé* الذى يعتبر السيد فليوزا *Filliozat* اجتماعه بالعلامة ده غنيس بداية الدراسات الهندية .

ولكن الأستاذ شواب لم يكن همه فى المحل الأول تاريخ الدراسات الشرقية (ومع ذلك فقد جاءنا هذا الكتاب ببعض هذا التاريخ على الأقل) بالرغم من كثرة إشاراته إلى هذه الناحية من موضوع بحثه ، بمقدار اهتمامه بإثبات الطرق والوسائل التى أصبحت بها هذه المعارف المستكشفة بعد اندراسها جزءا من تراث الإنسانية الثقافى .

وعند بدء الاتصال بهذه العلوم الشرقية كان الإنجليز هم الرواد ولهم فضل السبق فى حل رموز المخطوطات وقراءة قلمها ؛ ثم انتقل مركز الدراسة فترة من الزمن بعد ذلك بفضل برنوف إلى باريس ؛ لكن الألمان اختصوا مع ذلك بفضل لا ينكر وهو تنبيه الأذهان وإثارة الأفكار . وليس يتبع ذلك ثبوت قرابة خاصة تصل بين الروح التيوتونية والشرق بالرغم من جميع ما قيل فى تأييد هذه الدعوى المضطربة (حيث قال بذلك كينيه وكثيرون غيره) . ومضى هوجو إلى ما هو أبعد من ذلك حيث قال ، فيما نقل الأستاذ شواب عنه : « انتهت الهند بأن صارت ألمانيا » . وبين الهند ، بل بين الشرق على العموم ، والاستعداد الرومنسى قرابة أكثر . ولذلك كان عنوان الفصل الأخير من كتاب الأستاذ شواب هو : « الشرق ، رمز الرومنسية الأعظم » . على أن حماسة قائمة على مثل هذه الأسس الواهية هى بلا شك نتيجة إلى حد ما من نتائج الوهم وسوء الفهم . ومع ذلك ، فإن هذا النوع من حب الاستطلاع هو على الأقل من طراز عال ؛ كما أن الحماسة التى تتجاوز فى نواح مختلفة حدود المعرفة تستطيع أن تؤدى إلى الكشف ببصيرة نفاذة عن خواص العبقرية الأسيوية .

وقد لخص السيد شواب جميع ما هو معهود من مصادر المكاتبات وأخبار الأحاديث المتبادلة . وكثيرا ما تدل المؤلفات الصغرى والأفكار المنفصلة والمعانى التى لم يعبر عنها بصراحة على تأثير لم تفصح عنه الروايات وقصائد الشعر . وإنه لمن العبث محاولة الوقوف على مدى هذا التأثير لدى هوجو (من حيث هو تأثير هندى) وذلك بمجرد النظر فى تأليفه المسمى *Suprémacie* (وذلك فى كتابه المعروف بعنوان «الأسطورة» *Légende*) وهو تأليف مقتبس عن « كينا أبانشاد » *Kena-Upanishad* ، بينما نجد التأثير الهندى فياضا متصلا لدى لامرتين وميشليه اللذين لم يكونا أكثر استعدادا للتأثر من هوجو نفسه .

والذى يوجد أكثر من وجود التأثير المباشر هو المشاركة فى الشعور والاتفاق فى التفكير ، وليس هناك أى قياس مشترك بين ما كان فى إمكان برونغ *Browning* أن يعرفه عن الهند وبين الصفة الفيدنتية التى تتصف بها مؤلفاته التى كثيرا ما حركت الهنود أنفسهم حتى لقد اعتبروه واحدا منهم . وإن ما يبحث الإنسان عنه فى الشرق وفى الهند على وجه خاص هو أمر حاضر وحاصل فى النفس . وإنما الهند هى المكان الآخر للإنسان وهى الوطن الخرافى الذى يظهر فيه الأدب ذو المعنى المكنون الذى

لا يطلع عليه غير أهله وهى أيضا وطن المذاهب والنزعات المضطربة التي لم تستوف نصيبها من التمام مما يعرفه الأستاذ شواب بوصف سلبي هو « المذهب المضاد للغرب » .

وإذن فإن « إحياء العلوم الشرقية » ، بالرغم من كونه نتيجة إلى حد ما لاتصالات معروفة وروابط أدبية مباشرة ، هو نوع من تلقيح الفكر الغربي بالفكر الشرقي . وبلغ مدى أثره أن جاء يوم ظهر فيه أن الكلاسيكيين ***homo classicus*** من رجال القرن الثامن عشر (بالرغم من شدة رغبتهم فى الاطلاع على الثقافة البعيدة) قد ولى عصرهم . وقد تتبع الأستاذ شواب تفاصيل الصورة الكبيرة التى تمثل هذه الرحلة العقلية أو هذا السفر فى المكان قصدا إلى الماضى بغية الكشف عن مذاهب الفكر القديمة وما اقترن بذلك السعى من انصراف تدريجى بتأثير الشرق عن « محور روما — فرساى » . وفضلا عن ذلك فقد تصور الأستاذ شواب هذا العمل وأنجزه على نحو ما كان ينبغى ، تحدوه روح الشاعر التى تتوخى الفن والجمال .

العمارة القوطية وفلسفة العصور الوسطى

بقلم: لويس جرودكى (١)

هذا الكتاب الصغير الحجم أصله محاضرة ألقيت عام ١٩٤٨ فى كلية القديس منصور فى لتروب Latrobe (فى سلسلة محاضرات ومر Wimmer Lectures) ثم قام بنشرها رهبان لتروب البندكتيون . وبقى ترتيب الكتاب محتفظا بهيئة المحاضرة ، ولكن أضيف إلى النص كثير من التعليقات الضافية . ولما كان هذا الكتاب مشهورا وسبق تناوله بالبحث والمناقشة فى كل من أوربا وأمريكا قبل أن ينشر ، لذلك فإنه لا يثير الآن فى الواقع مزيدا من المسائل . وقد عنى الكثيرون من الكتاب خلال السنين الماضية بالنظر فى هذه المسألة ويتفاوتون قربا وبعدا فى تناولهم موضوعها بالبحث والاعتبار . ونحن نعرف كلمة دهيو Dehio : « إن الفن القوطى هو تعليم العصور الوسطى المتمثل فى الحجر والبناء » Gothik ist eine steinere Scholastik كما نعرف دراسات مال Mâle ومير Meyer عن الطقوس الدينية والأسلوب القوطى ؛ وكذلك بحث دفوراك Dvorak المشهور عن « المذهب المثالى والمذهب الطبيعى فى الفنون القوطية التشكيلية والتصوير » Idealismus und Naturalismus in der Plastischen Gothik und Malerei المنشور سنة ١٩٤٨

ولكن هذه الصلة بين علم أصول الدين (اللاهوت) والفن التشكيلى لم تدرس حتى الآن إلا من جهة التوافق الزمنى ؛ كما أن البعض أسند هذه الصلة إلى تأثير أصول الدين على الفن تأثيرا غير مباشر وذلك عن طريق الإيقونات (وبهذا يقول الأستاذ مال) أو عن طريق الرموز (وبه يقول الأستاذ سور Sauer) . وفى القسم الأول من الكتاب يفحص المؤلف الأستاذ بانوفسكى هذه الصلات العامة المهمة المتعلقة بنظام الحوادث فى التطور أكثر من تعلقها بما تتصف به الحوادث نفسها من صفات ذاتية .

---

(١) By Louis Grodecki : Gothic Architecture and Scholasticism; by Erwin Panofsky. Latrobe, Penna. the Archabbey Press, 1951. 19. 5×14 cm. m. pp. XVIII

وتناظر مرحلة الفن الأولى من مراحل العصر القوطى المرحلة الأولى من مراحل فلسفة العصور الوسطى (التى يمثلها جلبرت ده لا پريه Gilbert de la Porée وأبيلارد Abélard) ؛ كما أن عصر كنائس القرن الثالث عشر الكبرى المعروفة بالكاتدرائيات هو عصر القديس بونافنتورا St. Bonaventura والقديس توما الأكوينى والقديس ألبرت الكبير ؛ وكذلك ظهور التنميق فى زخرفة الأسلوب القوطى (وهو ما يسميه دهيو عصر التعليم المذهبى فى تطور الفن القوطى) يعاصر مذاهب التدقيق التى اشتهرت بها طبقة « التابعين » من أعلام المدرسيين فى العصور الوسطى من أمثال دنز سكوتس Duns Scotus وبرونتو لاتينى Brunetto Latini .

ووجه الطرافة والأهمية فى هذا الكتاب هو ما يرجع إلى محاولة الأستاذ پانوفسكى تقرير علاقات من نوع آخر أعمق دلالة يسميها « علاقات صورية » تقوم بين التفكير اللاهوتى والفن ، وهى من نوع « العلاقة الحقيقية بين العلة والمعلول » وترجع إلى «عادة فى التفكير» اشترك فيها الصناع وعلماء أصول الدين . وقيام مثل هذه العلاقة أمر جائز الوقوع ؛ ذلك لأن التعليم فى المدارس والبيئة الفكرية العامة التى انتشرت فيها المناظرات على طريقة السؤال والجواب disputationes de quodlibet لا بد أن يكونا قد أثرا على كل من الفن المعمارى وعلى المتعلم وعلى العالم الحقيقى وعلى الرئيس الحاذق فى صناعة البناء و « شيخ المسوين للأحجار » Doctor Lathomorum كما لقب بذلك بيير ده منترو Pierre de Montereau فى كتابة منقوشة . وأيضا فإن فيلارده هنكور Villard de Honnecourt يستعمل اصطلاحا فنيا من اصطلاحات العلماء المدرسيين فى وصفه لرسم كنيسة اشترك فى بنائها مع بيير ده كربى Pierre de Corbie مع البحث بينهما والمناظرة inter se disputando .

وكيف يمكن وصف هذه العقلية العامة ؟ إن طريقة المدرسيين تطلب إلى العقل أن يلتزم نظاما دقيقا فى التفكير والاستدلال . والطريقة المتبعة فى البرهان على حقائق العقيدة الدينية هى الابتداء بقضايا يسلم بها العقل ثم المقابلة بين الحجج المؤيدة والحجج المعارضة والشبهات similitudines . ويخضع تأليف الكتاب الكبير الذى يسمى باسم « الجامع » Summa كما يخضع تأليف كل دليل من الأدلة لقاعدة فى التقسيم والتفريع على ترتيب يقتضيه منهج فى المنطق حيث تجرى القسمة إلى أجزاء Partes وأعضاء membra ومسائل quaestiones وفقرات articuli . وهذه المحاولة لتنظيم الفكر وتحديده لأجل الوصول إلى غاية الوضوح manifestatio من الممكن تبينها على وجه مماثل فى طريقة الفنان فى التفكير . وإذا ما قورن طراز العصر القوطى بالطراز الرومانى

فى العمارة تبين أن الطراز القوطى يعبر عن وضوح الموضوعات تعبيرا أقوى وأظهر كما يعبر عن تمييز أدق بين الأجزاء مع الإفصاح عن توثيق الارتباط المنطقى بينها . وكما أن « الوضوح » هو الغاية فى تأليف الكتاب « الجامع » كذلك وضوح المنظر وتقدير العقل للبناء سواء نظر إليه من الخارج أو من الداخل كانا أهم ما يشغل بال المهندس المعمارى . ويظهر تنظيم الكتاب اللاهوتى حيث يجرى الترتيب فيه تبعا للتناسق بين أجزاء الموضوع وأجزاء أجزائه وقد عبر عنه تعبيرا صحيحا فى ترتيب ما تدركه الأبصار من العمارة وذلك فيما عنى به القرن الثالث عشر من تفضيل مبدأ « الردهة » ؛ إذ كان ينقسم هيكل البناء إلى ردهات متمايزة وتنقسم كل واحدة منها إلى طبقات أو شعب وأشكال معينة مثل النافذة وفسحات عقود الأبواب الثلاثية *triforium* وهى جميعا مؤلفة من أجزاء أصغر على نفس الطريقة التى يجرى عليها الطراز المتبع . ونحن نجد هنا فى تأليف المكان أو السطح وضعا للأقسام المترتبة على حسب النظام المنطقى حيث يتحقق الوضوح بواسطة مابين الأجزاء التى تتألف منها العمارة من تقابل ، كما ييسر هذا الوضوح فهم البناء فى جملته . وظاهر أن هذه الملاحظات سليمة . وربما صار ممكنا فى ضوء هذه الأفكار الجديدة حل المشكلة المعروفة باسم المذهب العقلى فى العمارة القوطية حلا كاملا (وهى مشكلة أثارت منذ أن أذاع بول أبراهام *Pol Abraham* دعواه كثيرا من الجدل والخلاف) . وإن ما ذهب إليه فيوليه لو دوك *Viollet le Duc* وأتباعه من أن كل ترتيب أو تفصيل فى البناء يهدف إلى تيسير منفعة معينة أو « وظيفة » محدودة لا يعدو بلا شك أن يكون من محض الأوهام . وذلك لأن للشكل المعمارى منافع أو وظائف كثيرة : منها الوظيفة البنائية والوظيفة العقلية أو المنطقية (من حيث إظهار الاتصالات بين الأجزاء وتوضيح ما يختص به كل عنصر من عناصر البناء من منفعة أو مكان محدود) ووظيفة التشكيل وكذلك الوظيفة الرمزية كما أثبت ذلك الأستاذ سور *Sauer* . وتفصح لغة العصور الوسطى نفسها عن تحديد الوظائف أو المنافع الخاصة بالمبانى (وفى عرض هذه النظرية تتجلى دراية الأستاذ بانوفسكى بفقه اللغة) . فالعقود الحادة تسمى فى لغة العصور الوسطى العقود الدائرة دورانا جزئيا أو فرديا *arcus singulariter voluti* ويسمى العقد المنكسر أو عقد السند باسم الدعامة . بل إن ما تختص به أشكال المبانى من وظائف « منطقية » أظهر بلا شك فى الفن القوطى ؛ فإن عناصر الفن المعمارى فيه متصلة على نحو اتصال الأعضاء بالمفاصل ومرتبط بعضها ببعض كأنها حلقات منتظمة فى سلسلة واحدة ومتفرعة عن أصل واحد كأنها منهج حقيقى من مناهج التفكير .

وحتى تطور العمارة فيما بين سنة ١١٤٠ و ١٢٧٠ بعد الميلاد فى المركز الأصلى لكل من الحركتين المدرسية والقوطية أى فى الدائرة المحيطة بباريس على امتداد نحو مائة ميل يصح الموازنة بينه وبين نمو التفكير المدرسى وسعيه لأجل الحلول النهائية ولأجل التوفيق النهائى بين المتناقضات من الأمور الممكنة وهو توفيق يجرى على طريقة الطفرة والتقابل فى القياس (كما هو ظاهر من اصطلاحاتهم فى المناظرات والخلاف إذ يقولون : ظاهر أن . . . *videtur quod* أو : ولكن يعترض على ذلك بأن . . . *sed contra* أو : أجيب قائلا : *respondeo dicendum*) . ويحاول الأستاذ بانوفسكى أن يبين كيف أن هذا التقابل بين المذاهب المتناقضة التى آل الأمر إلى التوفيق بينها يجد ما يعبر عنه فى صورة الواجهة القوطية (بما فى ذلك المشكلة العويصة الخاصة بوضع النافذة الكبيرة المستديرة المسماة بالوردة) وكذلك فى تطور عقود الأبواب الثلاثية *triforium* وفى هيئة الدعائم .

ولا يتفق بعض النتائج الواردة فى هذا الجزء من الكتاب مع النظريات التى يجمع على قبولها المشتغلون بهذه الأمور (لا سيما فى فرنسا) كما يتعارض معها على الخصوص الرأى القائل بأن تحقيق « الحلول النهائية » والتوفيق بين المذاهب المتناقضة يوجد فى فن بيير ده منترو *Pierre de Montereau* الموجود فى مدينة سان دنيز أو فى فن الكنيسة الكبرى بمدينة كولونيا . على أنه لن يضعف هذه النظرية ما يقوم من خلاف حول أى مشكلة جزئية معينة . وتنحصر قيمة هذه النظرية قبل كل شىء فى منهجها وفى المهارة العلمية فى تطبيقه . ومنهج الأستاذ بانوفسكى هو منهج من شأنه أن يعقد أوثق الصلات بين الآثار الفنية والتيارات الرئيسية التى يجرى فيها التفكير الفلسفى أو العلمى وذلك من حيث ما يجمع بينها من علاقات صورية أو رمزية . ويؤدى هذا المنهج كما أدى من قبل فيما سبق من دراسات المؤلف عن النسب والمناظر فى الفن وعن علم الإيقونات فى العصور الوسطى وفى عصر النهضة إلى تأليف مفيد بين العلوم وذلك فى أكثر من فرع من فروع العلوم الإنسانية .

أحدث مؤلفات كارل ياسبرز

بقلم : جين هيرش(١)

إن فكر (كارل ياسبرز) لا يكشف عن تطور بمعنى الحج العقلى الذى يمكن تحديد طريقه ومراحله تحديداً دقيقاً . فإن فلسفته كما يقول هو نفسه ، كانت قائمة فى نفسه منذ أن كان فى سن السابعة عشرة . فليس ياسبرز واحداً من أولئك المفكرين الذين ينتظرون المشاكل ليتناولوها من الخارج . إن الأحداث الجارية فى العالم ، والفروض ، والأفكار هى قوام تأمله وموضوعه ؛ ولكنها تتجمع لتؤدى مهمة الدعائم لنوع مختلف من الدراسة يعنى فيه بالجوهر وإن كان يكتنفه الغموض ، تشع أضواؤه حول أسراره دون أن يبددها . إن موقف ياسبرز أشبه بالمتأمل ، ففكره يغوص إلى الأعماق ويغوص فى الوطن اللائم واللحظة المناسبة ؛ وغايته تجربة واحدة على الدوام ولكنها لا ينضب لها معين ، ويبدو رتيباً إلى جانبها كل نوع من أنواع التجارب الأخرى التى تتميز بالتعدد والتنوع . ومن هنا كان للصور الرأسية أهمية فى لغته التى كأنها لغة كاهن . حيث تتدفق عيون المياه وتوجد الهوة السحيقة ، والأراضى التى يفقدها ويستعيدها ، والغموض الشامل الذى يكتنف العمق والارتفاع ، ويؤلف التفكير المتعالى تارة وينبذه تارة أخرى .

ولكن إذا كان ثمة سمات برزت فى تفكيره فى السنوات الأخيرة ، فإن هذا لا يرجع إلى ضرورة باطنة فى تأمله ، وإنما أتى نتيجة تأثر عميق بأحداث تاريخية عشنا فيها جميعا . إن فكر ياسبرز يتمخض عن نظريات بالغة فى العنف ، تتركز فى معنى واحد بل إنها تتخذ صورة الأوامر ، طالما تظهر تعاليمه فى هذه الصورة لا يسع الإنسان الحر إلا أن يقول : هأنذا .

ويبتعد ياسبرز عن تعميمات العلم البرهانى التى لا اسم لها ثم يجد نفسه موليا ظهره لحائط الحاضر العملى ، مواجهاً قراراً ينطوى على مسئولية ويتصل بلحظة واقعية فى التاريخ . وإذ وجد ياسبرز نفسه منعزلا لا سبيل له إلى الفرار ، لم يكن له ثمة خيار ؛ اللهم إلا أن يثبت جذور تعاليمه القوية فى تربة الملابسات التاريخية القائمة التى يتحتم عليه

(١) *The Recent Work of Karl Jaspers, by Jeanne Hersch.*

خوض غمارها ، ويربط نفسه بذلك المطلق المعقول ، الذى لا رفض له ، ولا محيص عنه ، أعنى به موضوع العقيدة .

ويترتب على ذلك توقف الفلسفة عن أن تكون علماً أو أخلاقاً أو بعبارة أدق ميتافيزيقا . والفلسفة شأنها شأن الدين ، تأمر وتؤيد وتلهم . والفلسفة كالدين يذكيها الإيمان . بيد أن هذا الإيمان يسند اليقينيات التى يمدنا بها الدين . فموضوع هذا الإيمان لا يقبل التحديد من الوجهة النظرية . وفى غيبة هذه اليقينيات تقيم الفلسفة دعوتها على أساس الحرية . وإذ تواجه الفلسفة ذلك الخصم المضطرب الحافل بالجريمة والمأساة ، المنطلق فى تاريخنا ، تستمد غذاءها من النقطة الأصلية التى يصير فيها الإنسان إنساناً إذ يرى نفسه حراً . ودون أن تكون هنالك حاجة إلى يقينيات خرافية مرتبطة بأمر يتجاوز حدود التجربة هو الموجود نفسه . الذى يظل بالنسبة للإنسان مجهولا مغلقاً ، فإن الفلسفة قادرة على أن تحمل على كتفيها عبء الحياة كله .

هذا هو الموضوع الذى درسه كارل ياسپرز فى كتابه « العقيدة الفلسفية »(١) .

وأياً ما كان فإن خلود التفكير التعالى ، يصطبغ بصبغة الألوهية من خلال حدة الحاضر التاريخى ، فى أهميته الحقيقية الواقعة . هذا ما علينا أن نواجهه . وليس أبعد عن موقف ياسپرز من التخاذل العقلى دون مواجهة الأحداث المعاصرة ، أو من ذلك الدرع الذى تتدرع به الرواقية . إن تعلق ياسپرز بالثقافة الألمانية التقليدية وحبه لبلاده ولغته حباً نقياً خالصاً ، وإكباره أولئك الرجال العظام الذين جعلوا لهذا الوطن تألقه وسناه ، كل هذا حدا به إلى أن ينطوى إلى أعماق وجوده فزعاً من الاشتراكية الوطنية .

وإخالنى اليوم مصغية إليه فى محاضرة ألقاها بعد تملك هتلر لزمام الأمور ، وقبل اعتزاله العمل ، وهو يملى على طلابه حاشية تتصل بأحد المراجع فيقول : « أما فيما يتصل بالأجناس ، فما دام الناس لسوء الحظ يتحدثون عنها كثيراً فى أيامنا هذه ، فإنى أوصيكم بقراءة كتاب الأستاذ س ـ عن « أجناس سمك الرنجة » وستجدون فيه ما يمكن معرفته اليوم عن موضوع الأجناس عندما لا تختلط شهوات الناس بأعمالهم » .

وعندما افتتحت الدراسة فى أول كلية من كليات جامعة هيدلبرج عقب هزيمة الألمان ألقى ياسپرز خطبة الافتتاح . وقد خصص جميع محاضراته فى الفصل الدراسى

---

(١) *Karl Jaspers, Der philosophische Glaube, Munich : Piper Verlag, 1938.*

الأول لموضوع *Die Schuldfrage* أى مشكلة مسئولية الألمان فى الحرب الأخيرة . وقد نشرت هذه السلسلة من المحاضرات فى ذلك الحين(١) .

وإذا كان علينا أن نزن بميزان التقدير ما فى دراسات ياسبرز من استشهاد بالتاريخ فإنه ينبغى أن نضع أنفسنا فى عين الملابسات التى وجد ياسبرز نفسه فى ممعتها . فبعد سنوات عديدة من الاعتكاف والهدوء ، إذا به يقف من جديد فى المدرج الكبير بالجامعة . كان ذلك عقب الهزيمة مباشرة . فالنظام الذى أزمع له أن يدوم ألف عام قد تهاوى مع المدن التى دمرتها القنابل . ووقف الفيلسوف وجها لوجه أمام شباب كادت خبرته العقلية أن تكون معدومة . إذ كان كل ماعرفه هو الدعاية النازية بخططها المرتجلة الفقيرة ، وإثاراتها المفتعلة ، ويقينياتها التى لا حد لها ؛ شباب كل ما عاشه هو الحرب وما حققته من نصر ، والاندحار وما جره من خراب . وفى الجانب الآخر من قاعة المحاضرة كان الدليل المادى متمثلا فيما هنالك من شواهد التخريب : تلكم هى الجرائم التى اقترفناها !

لابد وأن سكونا رهيبا ساد المستمعين فى قاعة المحاضرة أثقله انتظار مشوب بالقنوط والأذى . ولم يكن أحد منهم يجرؤ فى مثل هذه اللحظة على أن ينبس بكلمة غير كلمات الاستغفار ، أو يتحرك غير حركات العبادة .

وبعد ذلك يبدأ الفيلسوف فى الكلام . وهو يتحدث بصراحة تامة معتمداً على الحقيقة دون غيرها . وهو يحاول أن يرى بوضوح ويتحدث فى صدق . وكذلك فى لحظة الخطر الأكبر ، والعوز الأغبر . ليس ثمة ما هو ألزم وآمن ، من أن نناضل متجهين إلى الحقيقة . لا إلى حقيقة عامة ؛ بل إلى حقيقتنا نحن ، حقيقة هذا اليوم ، الحقيقة التى تهدم كياننا ، الحقيقة التى بدلها من قبل استنكار العالم لنا ، الحقيقة التى تكوينا كى اللظى ، والتى نؤثر نسيانها ، لكى نرى بوضوح ونتحدث فى صدق . فالفلسفة هنا تترجم إلى الفعل . فليس من شأنها أن تجلب لنا السلوى والعزاء . نحن رجال . فالحقيقة وحدها أهل لنا ، فيجب أن نجعل أنفسنا أهلا لها .

وأياً كان هول ذنوبنا ، فالظروف التى جعلتنا مذنبين هى نفس الظروف التى تجعل الإنسانية كلها مذنبة ؛ فإذا كان علينا أن نتجه اتجاهاً جادا متحررين من الهزل والتبذل فينبغى لنا أن نميز جوانب ذنوبنا المختلفة : من قانونية وسياسية وأخلاقية وميتافيزيقية .

(١) Jaspers, *Die Schuldfrage*. Zürich : Artemis Verlag, 1946.

وعلى ذلك كلما استطرد المحاضر ، بدأت تبرز خطته وتنبسط إلى ما وراء مسألة الذنب الألماني تحت حكم هتلر إلى خطة عامة يمكن أن تصلح لأى امتحان جمعى للضمير ؛ أياً كانت ملابساته . ويبدو لى أن محاضرات ياسبرز عن مسئولية الألمان عن الحرب لها فى الملابسات الاستثنائية التى ألقيت فيها وفى قيمتها الفلسفية سببان متعارضان وإن يكن الواحد منهما معتمداً على الآخر ، يجعلانها تحتل مكانها بين الأعمال الكلاسيكية فى عصرنا .

بيد أن من المستحيل أن نأخذ مكاننا الخاص بنا فى الواقع المعاصر دون أن نستعيد الماضى التاريخى بأسره ، ونبث فيه بحضورنا حيويتنا . وعلى ذلك أعاد ياسبرز تشخيص أدواء العالم المعاصر الذى سبق أن أعده فى سنة ١٩٣١ فى كتابه « الوضع العقلى فى الزمن الحاضر »(١) ؛ موجها النظر هذه المرة إلى الجانب التاريخى الذى ينبغى أن تشاهد من زاويته اللحظة الحاضرة . هذا التعديل يشغل كتاباً مهماً(٢) . يرى ياسبرز أننا نشهد مطلع تاريخ عالمى . فلم يعد مصير هذه البلاد أو تلك أو هذه القارة أو تلك هو الذى يشغلنا وإنما مصير الجنس البشرى كله .

ولا تلبث التواريخ القومية المتنوعة أن تغدو إلى جانب هذا التاريخ الذى شمل جميع الحضارات ، أشبه بسجلات محلية . والآن وقد تكشفت لنا هذه النظرات العالمية ، سيتخذ الماضى بتمامه صورة جديدة . ويعلق ياسبرز أهمية حاسمة على ما يدعوه « بالفترة المحورية » *Achsenzeit* أعنى الفترة التى تمضى من سنة ٨٠٠ حتى سنة ٢٠٠ ق . م . فنحن نكاد نجد فى وقت واحد فى ثلاثة نظم حضارية عظيمة وجدت حينئذ — أعنى فى الصين والهند واليونان — نبعاً من أفكار وقيم ومبادئ تتشابه فى صميمها بالرغم من تعددها ، ويصل الإنسان عن طريقها إلى معرفة الأصول الثابتة لظروف حياته ومتنوعات إمكانياته الحرة .

وقد أصبحت الفلسفة تشغل نفس المكانة التى يشغلها التاريخ فى فجر الزعامة الأوروبية . والفلسفة تستلزم التبادل الحر للأفكار بين الأذهان ، تبادلا يتخطى حدود

(١) *Jaspers, Die geistige Situation der Zeit. Berlin : Verlag W. de Gruyter, 1931.*

(٢) *Jaspers, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. Munich : Piper Verlag, 1949.*

الزمان والمكان . ومن هنا نفسر العناية الفائقة التى أقبل بها ياسپرز على دراسة التفكير الصينى والهندى .

إن محاولة جعل التفكير عالمياً لتقفز اليوم من قارة إلى أخرى ، بل من طبقة اجتماعية إلى طبقة أخرى كذلك . ومن التوقع للناس الذين تتسع يوماً عن يوم الدوائر التى يعيشون فيها ، أن ينمو وعيهم بأنفسهم وإحساسهم بخطر الدور الذى عليهم أداؤه لخلق المستقبل . لقد حاول ياسپرز إذن فى سلسلة أحاديث بالراديو جمعها فيما بعد فى كتاب[1] ، أن يزودنا بمقدمة للفلسفة ، مطلعاً جمهوراً كبيراً على الخطوط الرئيسية المرشدة لهذا التفكير وعلى المعنى الذى تحمله رسالته لجميع الناس ، وذلك فى صورة بسيطة لا تخل لبساطتها بالجوهر .

إن فيلسوف اليوم يجب أن يقوم بدوره فى مناقشة معاصريه ، وأن يعود بهم دون كلل أو ملل إلى المسألة الجوهرية للطبيعة البشرية ، وإلى المطالب والإمكانيات التى لا يكون بدونها كيان ما . وقد أتيحت لياسپرز الفرصة أكثر من مرة ليتخذ موقفاً فى أحاديثه ومقالاته فيما يتعلق بهذه المشكلة أو تلك ، وجمعت هذه المقالات والأحاديث فى كتاب[2] . وباستعراضنا لبعض رءوس فصول هذا الكتاب يمكننا أن نصل إلى فكرة عن الموضوعات التى نوقشت فيها : «مستقبلنا وجدته» سنة ١٩٤٧ . «الشر الأساسى فى فلسفة كانت» سنة ١٩٣٥ . «كيركجارد» سنة ١٩٥١ . «عن الروح الحية للجامعة» سنة ١٩٤٦ . «نقد التحليل النفسى» سنة ١٩٥٠ . «العلم فى دولة هتلر» سنة ١٩٤٦ . «الشعب والجامعة» سنة ١٩٤٧ . «عن الروح الأوروبى» سنة ١٩٤٦ . «شروط ومجال لفلسفة إنسانية جديدة» سنة ١٩٤٩ . وهنالك كذلك تحليل مختصر للتطور الفلسفى للكاتب ، وموقفه من العرف الجارى . فلم يعد اليوم ممكنا أن ينعزل مذهب فى الفكر عن الظروف التى أدت إلى ظهوره . فالمفكر يجب أن يظهر بشخصه . ويعلن ياسپرز أن موقفه العقلى نفسه لم يكد يطرأ عليه تغير ما منذ أن ترك المدرسة ، بالرغم من أنه انتقل من الطب ماراً بالعلاج النفسانى ، منتهياً إلى الفلسفة . ومن اللحظة التى أخرج فيها كتابه الأول الذى عرض فيه جوهر تفكيره «دراسة نفسية لنظريات إدراك العالم»[3] أقر بأهمية ماركس ودرسه وهاجمه . وقد عارض ماركس

---

(١) *Jaspers, Einführung in die Philosophie. Zürich : Artemis Verlag, 1949.*

(٢) *Jaspers, Rechenschaft und Ausblick. Munich : Piper Verlag, 1951.*

(٣) *Psychologie der Weltanschauungen, 1919.*

بشخصيتين يعتبرهما شخصيتين فذتين ، وهما شخصيتان خلفتا أثراً لا ينكر فى الفكر المعاصر ، أعنى بهما نيتشه وكيركجارد(١) .

إن التجربة الناجمة عن مواجهة نيتشه وكيركجارد قد لا نجد ما يشغل مكانها اليوم ، وإلى جانب ذلك نفوذ أعظم وآصل ، أعنى التراث الفلسفى الغربى العظيم ، تراث أفلاطون وكانت .

إن ياسبرز لا يزعم أنه قد تم له وضع الفلسفة الحقيقية أو حتى فلسفة جديدة . وإنما هو يخرط نفسه فى سلك الفلاسفة التقليديين . والواقع مع ذلك أنه ليس ثمة سلك من هذا القبيل فى نظره ، ذلك أنه ينتمى إلى طائفة من المفكرين يجرى بينهم على مر القرون ، دون ما تحفظ وإلى غير نهاية ، تلك المناظرة الصعبة التى يدعوها « تبليغا » والتى دعامتها وجود الإنسان والحقيقة .

وقد كرس ياسبرز لدراسة الحقيقة مجلداً ضخما يحوى أكثر من ألف صفحة(٢) . وهو يميز بين مجالها المتعـددة التى لا يمكن رد الواحد منها إلى الآخر ، وتؤلف كلا لا يتزعزع . وهو يستخلص المطالب النوعية لكل منها ويكشف عن الحقائق المزعومة التى تزيفها البلادة والخرافة وهو يذود عن الحقيقة ضد أولئك الذين قد يقبضون أيديهم فى استبداد دونها ، أولئك الذين يدعون امتلاكها بتمامها ، ويخلعون بامتلاكها صفة قانونية على نظام استبدادى شامل يفقد الإنسان فى ظله معنى الحرية ، وينكمش إلى مجرد عجلة تدور أو إلى مجرد شىء من الأشياء .

وعلى ذلك فالماركسية ، ونظرية التحليل النفسى ، ونظرية السلالات البشرية ، كل منها بطريقتها ، تشوه الطبيعة الحقيقية للإنسان . وهى تحت ستار من البحث العلمى تخون الحقيقة والإنسان معاً . ومع ذلك فإن ياسبرز بعيد عن أن يبخس من قدر العقل ، كما يظهر بوضوح فى محاضراته فى هيدلبرج عن العقل ونقض العقل فى عصرنا الحاضر(٣) . على العكس ، إن العقل نفسه هو الذى ينهانا عن أن نحبس أنفسنا فى حدود الخطط الضيقة ، وهو الذى يجبرنا على أن نذهب إلى أبعد من ذلك حيث

---

(١) *Jaspers, Nietzsche. Berlin : Verlag W. de Gruyter, 1936.*
Jaspers, Nietzsche und das Christentum. Hameln : Verlag der Bücherstube Fritz Seifert, 1949.

(٢) *Jaspers, Von der Wahrheit. Munich : Piper Verlag, 1947.*

(٣) *Jaspers, Vernunft und Widervernunft in unserer Zeit. Munich : Piper Verlag, 1950.*

توضع المعرفة فى ضوء التفكير المتعالى . إن ياسبرز يهاجم ذلك التهوين من شأن العقل الذى يبغى البعض من ورائه القضاء على العقل ، ولكنه يدافع عن العقل أيضا ضد اليقينيات الآسنة الناجمة عن مجرد الفهم . إن العقل يبدو فى تفكيره شغافاً ومحوطا بالأسرار فى نفس الوقت . وقد خلق ليتخطى حدوده خلال المطالب الدقيقة التى يفرضها ، والتى تتضمن دقتها دون تراخ وبصفة دائمة ، التفكير المتعالى الذى لن يدركه العقل ألبتة ، والذى هو مع ذلك شرط لكل حقيقة .

تعريف بالكتاب المساهمين
في هذا العدد

<u>إميل بنفينيست</u> Emile Benveniste :

كان إميل بنفينيست يشغل منصب مدير دراسات النحو المقارن واللغات الإيرانية بمدرسة الدراسات العليا بباريس منذ سنة ١٩٢٧ وفى سنة ١٩٣٤ عين أستاذاً لكرسى النحو بالكوليج دى فرانس Collège de France ، وهو الكرسى الذى كان يشغله أستاذه أنطوان مييه Antoine Meillet . وقد ظل الأستاذ بنفينيست سكرتيراً عاما للجمعية الأسيوية فى باريس منذ سنة ١٩٢٨ .

وأهم مؤلفاته هى :

نحو اللغة الصغدية Sogdian Grammar سنة ١٩٢٩ .

Persian Religions according to the chief Greek texts .

الأديان الفارسية بمقتضى النصوص اليونانية الرئيسية سنة ١٩٢٩ ، الطبعة الثانية مزيدة ومنقحة ، وهى تشمل كذلك النحو عند قدماء الفرس *The Grammar of the old Persians* الذى كتبه Meillet سنة ١٩٣١ . ودراسات فى الأسطورة الهندية الإيرانية *Studies in Indo-Iranian Mythology* (بالتعاون مع لويس رينو Louis Renou سنة ١٩٣٤) .

<u>سيسيل موريس باورا</u> Cecil Maurice Bowra :

عين مديراً لجامعة أكسفورد سنة ١٩٥١ . وإلى جانب كتابات السير باورا عن الشعر اليونانى ، تعد المؤلفات التالية عن الدراسة المقارنة للشعر الحديث ، ذات أهمية خاصة لقارئ مقاله الذى نشرناه فى هذا العدد : تراث الرمزية *Heritage of Symbolism* سنة ١٩٤٣ ، كتاب عن الشعر الروسى *A Book of Russian Verse* سنة ١٩٤٣ من فرجيل إلى ميلتون *From Virgil to Milton* سنة ١٩٤٥ ، الخيال الرومنتى سنة ١٩٥٠ *Romantic Imagination* .

كارل ياسبرز Karl Jaspers

نوهت السيدة جين هيرش فى هذا العدد بأحدث مؤلف لكارل ياسبرز ، والسيدة هيرش إحدى تلميذاته النابهات . وبالإضافة إلى المؤلفات التى عددتها السيدة هيرش فى مجالتها ، يمكن القارئ أن يرجع إلى المؤلفات التالية بوجه خاص : كتاب دراسة نفسية لإدراك العالم سنة ١٩١٩ Psychologie der Weltanschauungen . والعقل والوجود سنة ١٩٣٥ Vernunft und Existenz . ومع أن كارل ياسبرز استعاد جمهور المستمعين إليه والتابعين لتعليمه من الألمان فقد ظل محتفظاً بمنصبه كأستاذ للفلسفة فى جامعة بازل Basel ، وهو يشغل هذا الكرسى منذ سنة ١٩٤٨ .

جلبرت مري Gilbert Murray :

يتحدث جلبرت مورى فى هذا العدد من ديوجين بصفته باحثا كلاسيكياً وكاتباً معنياً بالشئون الدولية العامة . وفى مجال الدراسات الكلاسيكية يمكن أن تعتبر المؤلفات التالية ذات أهمية خاصة : نشأة الملحمة اليونانية Rise of the Greek Epic سنة ١٩٠٧ . مراحل خمس للدين اليونانى سنة ١٩١٣ . العرف الكلاسيكى فى الشعر سنة ١٩٢٧ . ومساهمة جلبرت مرى الرئيسية فى مجال الدراسات المتصلة بالتفكير السياسى المعاصر تتمثل فى كتبه التالية : المذهب التحررى والإمبراطورية سنة ١٩٠٠ Liberalism and Empire ومشكلة السياسة الخارجية Problem of Foreign Policy سنة ١٩٢١ وسنة ١٩٢٩ . محنة هذا الجيل Ordeal of This Generation سنة ١٩٢٩ . من عصبة الأمم إلى هيئة الأمم المتحدة وما بعد ذلك سنة ١٩٤٨ .

جان بياجيه Jean Piaget :

ظل جان بياجيه أستاذاً لعلم النفس التكوينى فى جامعة لوزان منذ سنة ١٩٣٧ وتتضمن مؤلفاته عن علم نفس الطفل ، وهو الميدان الذى كان من السابقين فى فتحه وتمهيده ، الكتب التالية :

اللغة والتفكير عند الطفل Le langage et la pensée chez l'enfant. (سنة ١٩٢٣) والحكم والاستدلال عند الطفل Le jugement et le raisonnement chez l'enfant (سنة ١٩٢٤) ودراسة عن منطق الطفل Etude sur la logique de l'enfant (ظهر فى مجلدين سنة ١٩٣٣ — ١٩٣٤) والحكم الأخلاقى عند الطفل Le jugement moral chez l'enfant .

آلف سومرفلت Alf Sommerfelt :

هو أستاذ علم اللغة العام فى جامعة أسلو . وكان وزيرا للتربية فى حكومة النفى النرويجية فى لندن سنة ١٩٤٠ إلى ١٩٤٥ . ورئيساً للجنة التنفيذية لمؤتمر وزراء التربية والتعليم فى دول الحلفاء الذى انعقد فى لندن سنة ١٩٤٤ — ١٩٤٥ . وقد خدم هيئة اليونسكو رئيساً لأول لجنة تنفيذية لها ، ثم رئيساً لوفد اليونسكو فى مجالسه السنوية .

والأستاذ سومرفلت هو مؤلف *The Dialect of Torr.* سنة ١٩٢٢ و*Norsk riksmalsordbok* سنة ١٩٣٠. واللغة والمجتمع *La Langue et la Société* سنة ١٩٣٥ و *Hva er Rase ?* سنة ١٩٣٨ ، وعدد من الكتب والمقالات الأخرى

جون . ى . نف *John. U. Nef.* :

هو أستاذ التاريخ الاقتصادى ومؤسس لجنة التفكير الاجتماعى بجامعة شيكاغو ورئيسها . ومؤلفاته فى مجال التاريخ الاقتصادى تشمل الكتب التالية : نشأة صناعة الفحم فى انجلترا *The Rise of the British Coal Industry* سنة ١٩٣٢ ، والصناعة والحكومة فى فرنسا وانجلترا من ١٥٤٠ إلى ١٦٤٠ (سنة ١٩٤٠) ونوجه نظر القارئ إلى كتبه المتصلة بوجه خاص بموضوع مقاله فى هذا العدد : الولايات المتحدة والحضارة . *United States and Civilization* سنة ١٩٤٢ والجامعات تروم الوحدة *The Universities Look for Unity* سنة ١٩٤٣ . وأحدث مؤلفات الأستاذ نف هى : طريق الحرب الشاملة *La route de la guerre totale* سنه ١٩٤٩ ، والحرب والتقدم البشرى *War and Human Progress* سنة ١٩٥٠ وهذه المؤلفات تنبع من بحث المشكلات الاجتماعيه والاقتصادية التى نجمت عن الحربين العالميتين فى هذا القرن .

ر . دارسى جيلى *R. Darcy Gillie* :

ظل دارسى جيلى مراسلا لجريدة المانشستر جارديان فى باريس منذ سنة ١٩٤٤ . وقد كان مراسلا أجنبيا لجريدة المورننج بوست *Morning Post* فى وارسو ، وبرلين ، وباريس .

من جماعة إصدار النسخة العربية

إلى رئيس تحرير مجلة ديوجين

السيد رئيس التحرير .

فى العدد الرابع من « ديوجين » حددتم بوضوح رسالة مجلتكم . وقد دأبنا منذ ظهورها على قراءتها بانتظام ، وتابعنا بشغف عظيم المجهود التى تبذلونه فيها . وحدا بنا إعجابنا المتزايد إلى التفكير فى نقل هذه الرسالة إلى قراء العالم العربى .

إن مجلة ديوجين تبدو لنا قادرة على إخراج الشرق من حيرة الاختيار هذه . تلك هى الاعتبارات التى وجهت جماعة من الجامعين إلى تعريف العالم العربى للديوجين .

لقد عقدنا العزم على أن نتقدم إليكم بمشروع إصدار نسخة عربية لمجلة ديوجين وذلك لما لمسناه من طابع ممتاز تتسم به مقالاتها ، وللهدف السامى الذى تستهدفونه فى تحريرها .

يلوح لنا أن الشرق العربى الذى أخذ يتيقظ للحضارات الأخرى ، محتاج بدوره إلى منهاج يحدد له اتجاها ثقافيا يستطيع فيه أن يتخطى الخلافات والمنازعات التى تدور فى ميدان الحضارة .

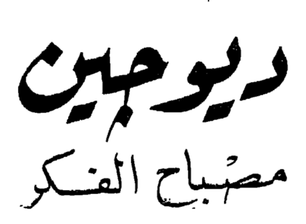
إن شرقنا يتردد اليوم بين القيم الثقافية لماض مجيد وقيم الغرب الذى انعقد له لواء النصر فزعم أنه غزا وحده المستقبل إلى الأبد . ومن هنا أتى تردد الشرق بين حرص على التشبث بتراثه الفكرى الذى تهيأ له على مر قرون من المجد ، وهو تراث قد عفا على أغلبه القدم وبين محاكاة لقيم الحضارة الغربية . هذه المحاكاة تبدو فى كثير من الأحيان مهددة لدعوته الروحية العميقة .

---

(١) يسرنا أن ننشر هنا فى أول أعداد ديوجين أو مصباح الفكر ترجمة موجزة للخطاب الذى وجهه الزميل محمد سعيد السفطى مدرسة الفلسفة بجامعة الإسكندرية إلى رئيس تحرير المجلة بباريس معبرا عن رغبته رغبة طائفة من أصحابه من رجال الجامعات المصرية فى إصدار هذه المجلة باللغة العربية على نحو ما تصدر فى كبرى اللغات الأوربية . وكان هذا الخطاب نقطة البداية فى مشروع إصدار هذه المجلة باللغة العربية .

ولكن ها هى ذى مجلتكم تفتح آفاقا واسعة . ذلك أنه صار من الواضح أن جوهر الثقافة الإنسانية لاينحصر فى أصول الثقافة الأوربية . وهو ليس وقفا على هذه الحضارة أو تلك دون سائر الحضارات . إن كل ثقافة وكل تراث لهما اعتبارهما فى نظركم ما دام فى الوسع معرفة المنابع التى انبثقا منها وإن هذه المنابع هى التى تبحث عنها ديوجين أياكان إيغالها فى البعد ومهما يكن الغموض الذى يكتنفها . فعند هذا البحث الذى يتخطى كل جدال ، نلتقى جميعاً بالضرورة . فسواء أكان الأمر يتصل بالكشف عن مدنية انطمست معالمها فى الرمال وزعزعتها العواصف ، وسواء أكان الأمر يختص باقتفاء آثار تراث يرجع إلى آلاف السنين أو التوسم فى مستقبل يرجح العلم قيامه ، فنحن نحس بأن كل هذا يتصل بنا ، وأننا لسنا بغرباء عنه .

إن الإخاء الذى يقوم هنا ، لم يعد إخاء تردد نغمته فى أسماعنا مذاهب جدلية أساسها مصلحة الإنسان ثبت مع الزمن عجزها وقصورها ، ولم تعد الشعوب بالطبع تعتقد فيها ، ولكنه إخاء قائم على الملاحظة الموضوعية النزيهة للوقائع الإنسانية . عند نقطة الالتقاء هذه ، عند هذا المفترق المجيد للإنسانية الذى يتمثل فى ديوجين لن يتخلف الشرق ولا ينبغى أن يتخلف .





مجلة دولية لعلوم الإنسان

يصدرها المجلس الدولي للفلسفة والعلوم الإنسانية

بمعاونة منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة

وتصدر النسخة العربية

بإشراف الإدارة العامة للعلاقات الثقافية بوزارة التربية والتعليم المركزية

لجنة تحرير ديوجين

* الاستاذ د . و بروغن	(المملكة المتحدة)
* « ا . كازو	(المكسيك)
* « دايا	(الهند)
* « ج . فراير	(البرازيل)
* « ف . جبريلي	(ايطاليا)
* « م . هوركيمر	(المانيا)
* « ر . ب . مكيون	(الولايات المتحدة)

* رئيس التحرير : روجيه كيوا
* سكرتير التحرير : جان دورمسون

النسخة العربية

* رئيس التحرير : مصطفى حبيب المدير العام للثقافة بوزارة التربية والتعليم

تصدر مجلة ديوجين فى أربعة أعداد فى السنة بخمس لغات

ثمن العدد من النسخة العربية ٢٠ مـ والاشتراك السنوى ٨٠ مـ

الناشر

دار القلم : ١٨ شارع سوق التوفيقية بالقاهرة

المجلس الدولى للفلسفة والعلوم الإنسانية

الهيئات العلمية المنضمة اليه :

* الاتحاد الدولى للمجامع العلمية .
* « « للجمعيات الفلسفية .
* اللجنة الدولية للعلوم التاريخية .
* « « الدائمة لعلماء اللغة .
* الاتحاد الدولى لجمعيات الدراسات الكلاسيكية .
* « « لعلوم النوع الانسانى والسلالات البشرية .
* اللجنة الدولية للفنون والاداب الشعبية .
* « « لتاريخ الفن .
* الجمعية الدولية لدراسة تاريخ الاديان
* الاتحاد الدولى للاداب واللغات الحديثة .
* « « للمستشرقين .
* الجمعية الدولية لعلم الموسيقى .
* اللجنة الدولية للدراسات الامريكية .

هيئة المكتب :

الرئيس	:	دكتور تشارلز ا . اوديجارد	(الولايات المتحدة)
نواب الرئيس		الاستاذ فيليس باتاليا	(ايطاليا)
		الاستاذ ر. ن. رانديكار	(الهنـد)
		الاستاذ هانز ر . هانلوزر	(سويسرة)
		الاستاذ سيلفيو زافالا	(المكسيك)
الامين العـام	:	سير رونالد سيم	(زيلنده الجديدة)
أمين الصندوق	:	الاستاذ جول ماروزو	(فرنسا)

محتويات العدد

تقديم

البشرية كلها تعيش اليوم فى عالم جديد ، عالم انطلقت فيه قوى جديدة وتفتحت فيه إمكانيات هائلة وأشرقت آمال عظام ، وفى الوقت نفسه ظهرت فى الأفق أخطار جسيمة ، وبدت مخاوف خطيرة أخذت تتناوش مصائر الإنسانية وتهددها بكوارث ماحقة لم يسبق لها بها عهد فى تاريخها المسطور — هذه المظاهر المتضاربة تشكل تحديا سافراً للمجتمع الإنسانى كله — هذا التحدى ينبغى أن يواجه بما يستحق من استعداد وطب لمخاطره حتى تستطيع الإنسانية أن تجابه هذا الامتحان ، وتخرج ظافرة بما يحقق لها الأمن والسلام والرخاء لكل فرد من أفرادها ، ويكفل للجميع الاطمئنان ليومهم وغدهم والعيش المستقر فى ظروف أسعد فى حاضرهم وحياة أرغد فيما يستقبلهم من أيام . ولا سبيل إلى تحقيق هذا الأمل المنشود إلا أن يهب لمواجهة هذا التحدى أناس امتلأت صدورهم بالأمل وتثقفت عقولهم بالمعرفة وجمعوا إلى الثقافة الواسعة القدرة على معالجة المشاكل فى حزم وحسم ، والإقدام على تحديد مشاكل عصرنا والرغبة الصادقة فى حلها — وكلما ازداد هؤلاء المستنيرون عددا ازداد الرجاء فى تخليص الإنسانية من الخوف والقلق ، وانفسح الأمل فى تجنيب البشرية المخاطر والكوارث التى جلبتها الطاقات التى تفجرت واستغلت فى إفناء البشرية بدلا من أن تستغل لإسعادها وتوفير الخير لأبنائها .

إن الخطر لا يجثم فى الطاقات الجديدة التى فجرها الإنسان وإنما الخطر يكمن فى الإنسان ذاته وفى سلوكه وتصرفاته؛ فهو وحده الذى يستطيع أن يوجه بأفعاله هذه القوى الهائلة التى سخرها له العلم إما إلى الخير وإما إلى الشر . فالقنبلة الذرية مثلا ذلك السلاح الرهيب المدمر الذى يسبب الرعب للبشرية لم يصنع نفسه ولم ينطلق من تلقاء ذاته وإنما صنعه الإنسان وأطلقه الإنسان . فالخطر إذن يكمن فى خلق الإنسان لظروف دولية أو موقف دولى يجد الساسة معه ألا مناص من

استخدام القنبلة الذرية أو يتيح لهم الفرصة لا ستخدامها .

هذه الظروف هى التى ينبغى للإنسان ــ أى إنسان ــ أن يعمل على تفاديها. وهو لا يستطيع تفاديها إلا إذا كمل وعيه واتسع أفقه وتفتحت بصيرته وأدرك أن بيده وبعمله كفرد متعامل مع بقية أفراد مجتمعه مصير الإنسانية كلها ــ إن كل فرد فى عالمنا الجديد بات مسئولا مسئولية تتعدى حدود مجرد تجويده فى عمله إلى ضرورة إدراك أين وكيف يكون عمله متلاءماً ومتمشياً مع عمل الآخرين وجهدهم لتحقيق الجهد الجماعى المتكافل الذى يستهدف صالح مجتمعه كله ــ إن مسئوليته تقتضيه إلى جانب كونه عاملا مجودا أن يكون منظما ماهرا وأن يبذل كل طاقاته فى كلا الجانبين ليكون مؤثراً وفعالا ومثمراً فى الوقت نفسه. فليس أخطر فى مجتمعنا الجديد من السلبية ومن النكوص عن تحمل المسئولية ومن المداورة للإفلات من مواجهة المشاكل بحل حاسم .

من هنا كانت العناية كل العناية ينبغى أن تتجه إلى الإنسان باعتباره مخلص البشرية ومنقذها، فنعمل على إيقاظ وعيه وتوسيع أفقه وتفتيق ذهنه ليدرك كل ما حوله. ويستشعر بقواه وطاقاته وفاعليته فى مجتمعه الذى كونه بفعله أولا وتشكل هو بأثره ثانياً ــ هذا الإدراك لا يتأتى إلا بمعرفة الإنسان لنفسه ، ومن ثم بذلت جهود كثيرة لدراسة الإنسان تهدف إلى الربط بين العلوم والمعارف بإرجاعها إلى النقطة التى تشترك جميعاً فى الابتداء منها وهى الإنسان .

ومن بين الجهود المثمرة التى تبذل لدراسة الإنسان جهد هذه المجلة التى أتشرف بتقديمها لقراء العربية وهى مجلة « ديوجين » التى يصدرها المجلس الدولى للفلسفة والعلوم الإنسانية ، الذى يعمل فى تعاون وثيق مع منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة (اليونسكو). وهدفه منها تيسير السبيل للربط بين المعارف الإنسانية المختلفة سواء فى العلوم أو الآداب ، وعرض جوانبها التى تفيد فائدة مباشرة فى معرفة الإنسان التى هى نقطة البداية والنهاية والعلة لما يبذل من عناية وما يتجشم من صبر وما يستحدث من مخترعات ، والعمل على إتاحة الفرصة لكل إنسان أن يجدد معارفه وأن يلحق بركب المعرفة وأن ينهض بثقافته العامة حتى لا يتخلف عما وصلت إليه علوم التخصص الكثيرة ، وأن تحرر ذهنه من الآراء

المدخولة المتواترة ومن الأخطاء الشائعة القبول، وأن تهيئه لإدراك ما للكشوف العلمية الجديدة ونتائجها من تأثير فى شتى الموضوعات وسائر الميادين وأن تعاون على إحاطة جمهور كبير من الناس متفرق فى أنحاء العالم بعناصر علم صحيح يحيط بما أدركته العقول حتى الوقت الحاضر،وبذلك تتيح للإنسان أن تتكامل جوانبه بما يهيء له وسائل الحكم الصحيح على الأشياء عن وعى وبصيرة دون تأثر بهوى أو غرض ودون الخضوع الإملاء أو السيطرة ، وبما يهيء له أن يدرك حق الإدراك ما ينبغى أن يجاهد من أجله وأن يحب كل الحب ما يعرفه وما يهيء له الإيمان الصحيح بنفسه وبإنسانيته ،الإيمان الذى يوجه للبناء المتجدد لا الإيمان الذى يعين على احتمال الكوارث والصبر عليها .

هذه الرسالة الإنسانية التى نصبت هذه المجلة نفسها لتحقيقها لتعاون فى خلاص البشرية وتحريرها من الخوف والقلق وتوجيهها نحو السلام والرفاهية هى التى دعت وزارة التربية والتعليم فى الجمهورية العربية المتحدة فى عهد الثورة المباركة التى يقودها الرئيس جمال عبدالناصر للعمل من أجل البناء والتحرير ونشر ألوية السلام وصيانة حقوق الإنسان ... هذه الرسالة الفعالة للمجلة التى تلتقى مع رسالة الجمهورية العربية المتحدة هى التى دعت وزارة التربية والتعليم أن تتبنى إصدار طبعة عربية لها لتيسر موضوعاتها لقراء العربية فى العالم العربى كله؛وهى فى الطبعة العربية تتوخى التخير مما سبق من موضوعات المجلة التى مضى على صدورها سنوات إلى جانب الجديد مما يرد فى العدد الأخير منها ، لتجمع بين الاستفادة من البحوث الماضية التى تهم قراء العربية والاستفادة مما يجد من بحوث .

ووزارة التربية ، إذ تقدم على هذا العمل الذى تتوخى به صالح القارئين بالعربية فى العالم العربى وخارجه ، ترجو أن تجد الطبعة العربية ما لقيته الطبعات الخمس الأخرى من هـذه المجلة التى تصدر بالفرنسية والإنجليزية والألمانية والإيطالية والأسبانية من إقبال ورواج بين القراء ، وأن تحقق بها النفع الذى رجته من إصدارها . والله ولى التوفيق ؟

جورج بوس

العُرف

ترجمة : الأستاذ فؤاد كامل

ثمة تعبيرات معينة قد اتخذت ـ لأسباب لم يعد من سبيل إلى الكشف عنها ـ قوة عاطفية تحمل الناس على الإعجاب بما تعبر عنه أو النفور منه . ومن أمثال هذه التعبيرات: « الزمانى » و « الأبدى » ، « الديناميكى» و« الاستاتيكى » ،« الواحد » و « المتعدد » ، « العالمى» و « المحلى ». فإذا قلنا فى الوقت الحاضر ـ مثلا ـ إن عملا من أعمال الفن قد نال إعجابا عالميا ، فإننا نفترض ضمنا أنه أفضل من عمل قد حاز الإعجاب فى فرنسا وحدها ، أو فى إيطاليا ، أو فى الولايات المتحدة . وإذا قلنا إن الشجاعة والصدق والإحسان كانت دائما جديرة بأعظم التقدير ، فهذا معناه أنها أنبل ضمنا من الأصالة أو حضور البديهة مثلا ، وهما صفتان كانتا موضع التقدير فى عصور معينة فحسب . وهذه النفحة العاطفية العجيبة قد أطلق عليها البروفسور « ا . أو . لوفجوى » A.O.Lovejoy أحد ابتكاراته الاصطلاحية الفذة إذ سماها « الشجن الميتافيزيقى » . وليس « الشجن الميتافيزيقى » اسما للقوة التى تتضمنها التعبيرات لإثارة العواطف اللذيذة فحسب،أو التى تجعل الناس يشعرون أن الأشياء التى يسمونها أشياء حسنة ، بل قد تدفع إلى النفور كما تدفع إلى الإعجاب . وبينما يتحدث شخص ما عن « الديناميكى » بما يشبه التبجيل نجد شخصا آخر يصفه بأنه نضال لا هدف له، أو عدم استقرار روحى ، متناسيا أن الفلاسفة الرومانسيين

الألمان لم يكونوا يتصورون منذ مائة وخمسين عاما مضت غاية أنبل للإنسان من النضال من أجل النضال . ومن ثم نرى أنه من المفيد دائما ، بل من الضرورى فى أغلب الأحيان أن نفحص عن كثب تلك التجريدات التى نبرر بها برامجنا. ولهذا السبب قد يكون من المستحسن أن نفحص تعبيرا من التعبيرات المقدسة التى نتناولها وأعنى بها « العرف » ، تلك الكلمة التى يبدو أنها حلت مكان «الطبيعة» الحبيبة السرمدية لدى الشعراء .

ومن الخصائص العجيبة للتعبيرات التى تشع منها موجات الشجن العاطفى أن هؤلاء الذين يعجبون بما ترمز إليه أو ينفرون منه ، قلما يتساءلون عما إذا كانت ترمز إلى شيء على الإطلاق . وقد ثبت أن « للطبيعة » ومشتقاتها أكثر من خمسة وستين معنى ، وبالتالى فإنه كان من المنتظر ممن يستخدم هذه الكلمة أن يخصص المعنى الذى يقصد إليه من بين هذه المعانى العديدة . فأن نقول إن شيئا ما طبيعى قد يعنى أى شيء من هذين الطرفين المتقابلين : فقد يعنى أنه شيء معبر عما هو « إنسانى » من حيث هو متميز عن الطبيعة الحيوانية ، أو قد يعنى أنه شيء لا حاجة إلى تعلمه ، أى أنه فطرى . وقد تشير إلى الطبع الخاص لفرد ما باعتباره متميزا عن الآخرين ، وقد تعنى أيضا ماهو مشترك وعام بين الناس جميعا.

وهكذا نجد أن القوة البرهانية لكلمة من الكلمات - فى موقف من هذا القبيل - تتفاوت تفاوتا مباشرا مع مافيها من غموض .. إذ أننا لو بررنا فعلا من الأفعال أو حكمنا عليه بأنه طبيعى أو غير طبيعى ، أبدى أو زمانى ،خلاق أو آلى ،عضوى أو مادى ، فإن حكمنا فى هذه الحالة يتحول إلى عبث لاغناء فيه إذا ابتدرنا أحدا بالسؤال عن المعنى الذى نقصده من وراء هذه التعبيرات . ولا مراء فى أن تجربة ضئيلة فى الحجاج تثبت أن طلب الوضوح يحنق الخصم دائما إلى درجة أنه سوف ينسحب من المناقشة متهما المرء بالسفسطة أو التدقيق ، أو بسوء النية .. ذلك أن هؤلاء الذين يستهويهم «الشجن الميتافيزيقى» فى تعبير من التعبيرات لايتصورون إطلاقا ألا يستجيب الناس جميعا لما فيها من سحر .. وبالمثل نرى أن الشخص الذى يعجب بالتصوير الجصى لبييرو دلا فرانشيسكا أو « بالقداس فى مقام سى صغير»

لايعتقد أن كل إنسان آخر يعجب به فحسب ، بل يعتقد كذلك أنه « ينبغي » على الناس جميعا أن يشاطروه هذا الإعجاب . وإذا تصور أن الصورة التى رسمها فوكيه «لإتيين شيفالييه» من أعظم اللوحات التى رسمت على الإطلاق فإنه لايمكن أن يفهم كيف يضع الآخرون الصورة التى رسمها « لارجيير » Largilliere للملك لويس الرابع عشر فى مرتبة أعلى منها. والويل لمن يريد إقرار السلام بأن يحاول إثبات أن كلا من «فوكيه» و« لارجيير » كان رساما عظيما ، وأن الاختلافات بينهما اختلافات فى التصور الجمالى،وأن كل عمل من أعمال الفن له وجوده الفردى ، ولا ينبغى الحكم عليه باعتباره عضوا فى طبقة متجانسة ، وسيوصف على الفور بأنه شخص مشوش العقل، يفتقر إلى المعايير والتمييز والذوق.وكذلك الشخص الذى يصطنع كلمة «خالد» كلفظة من ألفاظ التمجيد قلما يسأل نفسه لماذا ينبغى أن يكون ماهو « خالد » أفضل من « العابر » ، كما أنه لايحلم إطلاقا بأن يسأل كم من الأعوام ينبغى أن يدوم الشىء لكى يتشرف بهذه الصفة المقدسة .

ويستطيع المرء أن يقول فى شىء من الإنصاف ـ رغم أننى لست ممن يعتقدون بالعصور ـ إن لكل عصر تعبيراته المفضلة . وقد كانت تعبيرات « الطبيعة » و « المطلق » و « الواحد » عند اليونان قوة تكاد تكون سحرية ؛ وشاهد القرن السابع عشر فى العصور الحديثة نشأة « العقلى » ، بينما شاهد القرن الثامن عشر كيف رسخت أقدام «الحماسى»، بينما شاعت فى القرن التاسع عشر كلمة « الحيوى » وفى القرن العشرين عبارة « الخلاق » . وحين يتعرض الإنسان للماضى ، يستطيع أن يصل إلى بعض التكهنات عن كيفية اكتساب بعض الكلمات أنصارا لها ، أما عندما تتعلق المسألة بالحاضر فإن الإجابة على مثل هذا السؤال تصبح عسيرة أشد العسر ؛ فنحن نرى الآن مثلا أن « العرف » يتحول إلى شىء خليق بالثناء ، غير أن أحداً لايعرف العلة فى ذلك . ولدينا أبحاث ودعاية عن « العرف العلمى » و « العرف العبرى ـ المسيحى » و « العرف الكلاسيكى » و « العرف الإنسانى » ولدينا « العرف الإغريقى الرومانى » فى مقابل « العرف التيوتونى » ، والعرف « الغربى » فى مقابل « الشرقى » و « العرف الإنسانى » فى مقابل « عرف العلم التجريبى » . ويدور فى الولايات المتحدة كثير من الحديث عن شىء يسمونه

« الطريقة الأمريكية فى الحياة » ، ومن أكثر الكتب انتشارا فى تلك البلاد كتاب بعنوان « الطريقة الإغريقية » ، ومع ذلك فما من أحد استطاع حتى الآن أن يحدد عما تتكون الطريقة الأولى ، والسبب الأوحد الذى يجعل للطريقة الثانية أى معنى هو أن ندرة السجلات قد استبعدت كل تعقيد .. وسعيد ذلك المؤرخ الذى لايملك غير نص واحد للمضى فى بحثه ! ومن اليسير كتابة تاريخ للفلسفة القديمة متخذين من « ديوجين اللايرتى » مرشدا لنا ، ولا مرشد غيره ! وما أبسط أن نكتب تاريخ فرنسا ابتداء من ١٨ بروميير حتى معركة ووترلو لو أننا اتخذنا من مذكرات سانت ـ هيلين الشاهد الوحيد لما حدث ! ولكن أى دليل لدينا على أن الواقع أبسط من الظاهر ، وأن الوحدة التى نعزوها إلى وقائعنا التاريخية ليست إلا ما نسقطه فيها بنفس طريقتنا فى البحث ، وأن الارتياح الذى نشعر به عندما نحقق وحدة عقلية فى التنوع ليس أكثر من جزاء شخصى للباحث ؟

فإذا ما انتقلنا الآن إلى كلمة « عرف » ، لوجدنا فى البداية أنها تستخدم كغيرها من الكلمات بمعنى وصفى ، وآخر معيارى . أما من الناحية الوصفية فقد تؤكد أنه كان هناك دائما تجانس uniformity تام فى الأشياء والأفعال التى تؤلف العرف ؛ ولكنها قد تؤكد أحيانا أخرى أن التجانس « يكمن » تحت التنوع الظاهر . وبين هذين الطرفين يوجد عديد من ظلال المعنى تتوقف على مدى ما يمكن أن يقبله المرء بحيث لا يحطم الوحدة « الأساسية » . ولما كانت أفعال البشر المتجانسة تمام التجانس هى تلك الأفعال الأساسية للحياة ، كالأكل والتنفس ، فإن أحدا ممن قرأت له عن هذا الموضوع ـ بما فى ذلك چوزيف دى ميستر ، والفيكونت دى بونالد وتلاميذهما ـ ينكر أن التقاليد ليست متجانسة تجانسا مطلقا . غير أنهم يؤكدون ـ استنادا إلى استعارة انتشرت فى القرن الثامن عشر بفضل « هردر » وهى « النبات » ـ أن التقاليد تنمو . فإذا كانت التقاليد تنمو ، وكلنا نعرف ما نعنيه بالنمو ، وإذا كان النمو أفضل من عدم النمو ، فإن المرء يستطيع أن يقبل ضربا معينا من التغير وأن يحتفظ فى الوقت نفسه بالمعنى المعيارى للكلمة . أما إذا لم نوافق على النمو ، فإن التقليد لن يكون أكثر من تكرار بسيط للأفعال والكلمات والحركات نفسها ، ومن الواضح أن التاريخ الثقافى يدل على التباين المستمر أكثر

من دلالته على التكرار الملح . ومع ذلك فإن الكلمة تشير من الناحية الاشتقاقية إلى تسليم ما يملكه شخص ما لشخص آخر ، ويذكر كل من قاموس ليتريه Littré والقاموس الإنجليزى الجديد New English Dictitionary المعنى الأولى للكلمة على أنه المعنى القانونى ألا وهو أن يسلم شخص ما ممتلكاته لورثته . ومع أن المرء لا يستطيع أن يثبت شيئا كثيرا برجوعه إلى المعنى الأصلى الألفاظ إلا أنه من المحتمل أن شطرا من « الشجن » الذى ينبع من كلمة « العرف » هو البقية الباقية من معناها القانونى . فهذه الصلاة التى أؤديها،وهذه السترة من الأسلحة التى أحملها، وهذا المنزل الذى أعيش فيه ، وتلك الكتب التى أقرؤها .. هذه الأشياء قد انحدرت إلى من أجدادى ، جيلا بعد جيل ، وفى تلك الحقيقة تكمن قوة عاطفية غير ضئيلة الشأن ، حتى لو كان ذلك الذى تم تسليمه ليس أكثر من ذقن هابسبورجية ، أو شفة بوربونية .

وفكرة « النمو » أبعد ما تكون عن الوضوح كما ذكرت آنفا . أما أنها تتضمن معنى التغير ، فهذا أمر مؤكد . . ولكنه لا بد أن يكون تغيرا من نوع خاص . فنحن لا نتحدث عن نمو كرة من الثلج — كما يقول برجسون — إذا دحرجناها متعمدين تضخيمها إلا إذا كنا نقصد بذلك معنىً مجازيا . وهذا المعنى مجازى إذا كان نمو النبات أو الحيوان هو المعنى الحرفى . بيد أنه لا بد من أن نضع فى اعتبارنا عاملين عندما نتحدث عن النباتات والحيوانات : (١) أن أعضاء الطبقة الواحدة يتغيرون جميعاً بنفس الطريقة ويتبعون مسلكا واحداً (٢) أن هناك نهاية لسلسلة التغيرات . فبيض الدجاج يتحول بعد ٢١ يوما إلى كتاكيت ولا شيء غير ذلك ، إلا إذا تدخل أحد فى نموها فسلقها أو قام بتحميرها . فإذا بلغ البيض النقطة التى يتحول فيها إلى كتاكيت فمعنى ذلك أنه وصل إلى نهاية نموه . (ونستطيع أن نستبدل الدجاجة الميتة أو الديك الميت بالكتكوت ، وتظل المناقشة كما هى) . ومن الواضح — أيا كان الأمر — أن المرء لا يستطيع أن يستعمل كلمة « العرف » بنفس المعنى الذى يتحدث به عن التاريخ الحضارى ، فليست هناك طبقات ذات تقاليد مماثلة نستطيع أن نقارن بعضها إلى البعض الآخر لتأليف مجموعة عامة متجانسة من الأشياء . فليس ثمة غير عرف عبرى مسيحى واحد ،

وعرف كلاسيكى واحد ، وعرف إنسانى واحد . وإذا لم يجد الإنسان إزاءه غير شىء واحد ، فإن كل ما يصدر عن هذا الشىء إما أن يكون عرضيا ، أو محددا تحديدا ذاتيا . ومن المرجح أننا لو استطعنا تفسير التطور الذى سار فيه أحد هذه التقاليد ، فإن نصف ما فيه من سحر على الأقل سيتبخر ، إذ يطيب للمرء أن يعتقد أن كل عرف يتطور وفقا لفاعلية تسلك سلوكا غامضاً إلى حدّ ما . وعلى أية حال من يدرى لماذا تتحول بيضة الدجاجة إلى كتكوت بدلا من أن تتحول إلى بطة ؟

ولا يقتصر الأمر على عدم وجود مجموعة مماثلة من التقاليد يمكن بمقارنتها التنبؤ بنمو عرف معين ، بل إن من طبيعة الأشياء نفسها أنه لا وجود لعرف له نهاية أو حد يقف عنده . وبالتالى لا يستطيع المرء أن يعرف على الإطلاق إلى أى شىء سينمو ذلك العرف . والحضارات — على الرغم من « اشبنجلر » « وتوينبى » أو « ڤولى » — لا تموت إلا إذا أبيد الشعب الذى صنعها . إن هذه الحضارات تتغير ، والناس الذين يقرأون اليونانية اليوم أقل ممن كانوا يقرأونها منذ خمسين عاما مضت ، بيد أن آلاف الناس يقرأون شعراء المأساة اليونانية فى الترجمات المختلفة ، وفى الولايات المتحدة على الأقل . فإذا كان هذا القول يبدو بعيداً عن التصديق ، فهل هناك من يعتقد أن الناشرين الذين اشتهروا بالحرص على جمال الطبع يطبعون هذه الكتب لمجرد اللهو ؟ ولا حاجة بى إلى أى دليل لأثبت أن الحضارات الحديثة قد امتصت أشياء كثيرة من الحضارات القديمة . وما برح معظم الغربيين يؤدون شعائر أحد الأديان الآسيوية ، كما أن كثيراً منهم ما فتئوا يخضعون لشكل حديث من أشكال القانون الرومانى . . بيد إن هذه كلها أمور معروفة كما قلت ، فهل يؤدى ذلك بنا إلى أن نؤكد أن عرف القانون الرومانى قد نما فتحول إلى قانون ولاية « لويزيانا » ؟ أو أن العرف الشعرى اليونانى قد نما إلى الترجمات الإنجليزية التى قام بها أستاذ من كلية برين مور Bryn Maur بولاية بنسلفانيا ؟ لو أن هناك مسألة بلاغية ، لكانت هذه المسائل كلها أدخل فى باب الحجاج اللفظى .

فإذا لم يكن للعرف المعين نهاية مؤكدة ، فإن كل ما يمكن أن يقال عن نموه أنه يزداد حجما ، ويبدو أن هذا هو المعنى المقصود عندما تتحدث الكنيسة

عن العرف ، إذ يشار إلى أن بعض المعتقدات المعنية التى لا توجد فى الكتاب المقدس (التوراة) قد اعتنقها رغم ذلك عدد كبير من الناس ، وهذه المعتقدات قد أصبحت واحدة إثر أخرى من عقائد الكنيسة الثابتة ، وهكذا نما العرف الكاثوليكى ، ولم تُرفض أية عقائد سابقة ، ومن ثم فإن مجموع العقائد يزداد على مر الزمان. كما يُفترض أيضاً أنه ما من عقيدة جديدة تتنافى مع المجموع الكلى للعقائد . وهذا التصور للعرف يحتفظ بالمعنى الاشتقاقى للفظ ، ويسمح فى الوقت نفسه بالتغير . . بيد أن دعاة العرف يحجمون عن الاعتراف بالتغير بأى معنى من معانى هذه الكلمة اللهم إلا إذا كان نموا . . والإنسان يود من الدوام أكبر قدر ممكن ، والمسألة فى عالم يؤمن بأن الزمان شىء واقعى هو أى قدر من الدوام ممكن ؟ فالطفل يظل كامنا فى الرجل — هذا إذا كان الفرويديون على صواب — بيد أنه من النادر أن يتحول إلى طفل ، فإذا تحول استشار طبيباً فى الأمراض العقلية .

ومن وسائل الاحتفاظ بالماضى مع الاعتراف بالتغير استخدام تصور القوة أو « الإمكان » Potentiality ، والتمييز بين القوة والفعل معروف بحيث لا يتطلب أى تفسير هنا ، ولكن قد يكون من المستحسن أن نشير إلى أن المرء يعرف ماهو « بالقوة » عن طريقة ملاحظة ماهو « بالفعل » أثناء حدوثه باعتباره الحد النهائى الذى يتكرر حدوثه كثيراً بحيث نسميه أمرا محتوما . ويقول مخترع هذا التمييز إن طبيعة الشىء هى ما هو عليه فى مجموعه ، وقد كان هذا المخترع على استعداد أحياناً للاعتراف بأن الأشياء تنحرف عن القصد ، ولكنه كان يرفض إنكار أن للحوادث الطبيعية نظاما محددا . بيد أن المرء يفشل أيضاً من هذه الناحية لسبب بسيط وهو أن العرف الواحد لا يمكن ملاحظته فى عدد من الأمثلة ، لأنه — كما ذكرنا من قبل — المثل الوحيد الذى نملكه ، إذ كيف يمكن للإنسان أن يتنبأ على أساس ملاحظته للشرط الأول فى سلسلة ما ، بالطريقة التى ستكون عليها الشروط التالية ؟ وهذا حق حتى بالنسبة لعلم الحساب . وهل لنا أن نقول إن عقيدة صعود العذراء بالجسد كامنة بالقوة فى بعث « إبنها » ، أو أن نظرية التصويت العام كانت كامنة بالقوة فى نظرية الحقوق الطبيعية ؟ وإذا قال الإنسان بهذا فهل يعنى أنه قد لاحظ عددا من الحالات رفعت فيها أمهات الآلهة المتجسدة إلى « الله » ، كما صعد أبطال الإغريق إلى جزائر « بسد Bessed » ؟ وهل نعنى

أن التصويت العام متضمن فى نظرية الحقوق الطبيعية كما تتضمن التعريفات والبديهيات والمسلمات النظرية الهندسية ؟ وعندما تكون المسألة مسألة ما هو كامن بالقوة فى اعتقاد ما أو فى مجموعة من الاعتقادات ، فإن المرء يتحدث عادة عما يُفترض أنه مُتَضَمَّن فيها ، بيد أننا فى الأمثلة المذكورة نرى أن تقليد « صعود » العذراء هو تأكيد متكرر لأناس مختلفين فى أزمنة مختلفة بأنهم يؤمنون بحدوثه . وفى أثناء الاحتفال بإعلان العقيدة الجديدة ، التمس المؤمنون من « الأب المقدس » ثلاث مرات أن يعلن هذا الاعتقاد باعتباره عقيدة ، لا على أساس أنه متضمن فى أية عقيدة أخرى ، ولكن على أساس أن الناس آمنوا به قرونا متعاقبة . وفى المثل الثانى لا تتضمن حقوق الحياة والحرية والبحث عن السعادة — إذا شئنا أن نستخدم العبارات الأمريكية — لا تتضمن هذه العبارة الغامضة بأى معنى من معناها ، حق الإنسان البالغ فى التصويت . ومن الممكن أن يزعم زاعم أن الضمان الوحيد للمحافظة على هذه الحقوق هو قيام ديكتاتور محب للخير دون أن يحيد عن ذلك المنطق نفسه . وأنا أبعد ما أكون عن إنكار أن بعض الأفكار تتضمن أفكارا أخرى ، وأنه من الممكن استخلاص تلك الأفكار على مر التاريخ ، وقد يكون من العسير إيجاد أمثلة لهذا القول ، ولكنه بالتأكيد ليس مستحيلا استحالة أولية a priori .

والأساليب الخاصة بتطبيق استعارات النمو والقوة (الإمكان) على العرف تتيح لنا الاحتفاظ بالدوام والتغير على السواء ، وثمة طريقة أخرى للقيام بهذه المهمة هى إدخال تصـــور « المستويات » . وهكذا نتحدث مثلا عن العرف الكلاسيكى باعتباره شيئاً واحداً ثابتاً من حيث « المعنى العميق » ، بينما هو ينمو وبالتالى يتغير من حيث مستوى الإدراك ، ليس من العسير توضيح شىء شبيه بهذا وليس من المحال أن نكتب جملة تقريرية باللغة الهندية الأوروبية دون استخدام صيغة الموضوع والصفة . والنموذج الميتافيزيقى لهذه الصيغة هو « الشىء » الدائم الذى تتعاود عليه المحمولات . ومن ثم نستطيع أن نقول إنه حتى « أرسطو » و « روسو » كانا على اتفاق أساسى من حيث أن كلا منهما كان يعتمد فيما نسميه « ميتافيزيقا الشىء » . وفضلا عن ذلك فسوف يستمر بين الكتاب جميعاً ضرب من الانسجام بغض النظر عن اللغة التى يستعملونها ، فهم إما أن يكتبوا حتما عن

عالم تجربتهم أو عن عالم متخيل يصنعونه وفقاً لعالم التجربة مع إضافة شيء من التجميل أو التطعيم أو التصغير أو إعادة التشكيل، أو التعديل بوجه عام. وفى كلتا الحالتين نستطيع أن نقول — إذا شئنا — إننا اكتشفنا «وحدة كامنة» وراء أفكار عدد من الأشخاص المتباينين. وأعترف بأنى لا أفهم لماذا تسمى هذه الوحدة «أعمق» أو أنها «كامنة» لأنها توجد على نفس المستوى الذى يوجد عليه التباين. ولكن لا حاجة بنا إلى الدخول فى نقاش عن المصطلحات، ذلك أن بعض هذه الكلمات من أمثال «عميق» و «بعيد الغور» و «باطنى» كلمات مريحة لبعض العقول، وما دمنا لا نأخذها مأخذ الجد، فلا ضرر منها.

وليس من العسير أن تبين كيف يمكن للمرء العثور على مثل تلك الوحدة الكامنة بين مجموعة من الكتاب. فلنأخذ مثلا العرف الكلاسيكى فى الفلسفة. وهنا يستطيع المرء أن ينتقى فلاسفة مثل «هرقليطس» و«أفلاطون» و«أرسطو» و «أفلوطين» و «القديس أغسطين» و «القديس توما الأكوينى» ومن الفطنة أن نقف عند هذا الأخير. ثم علينا بعد ذلك أن نشير إلى أن «هرقليطس» وضع التمييز بين عالم الإدراك الدائم السريان وبين عالم اللوغوس، عالم الواقع الثابت؛ وأن «أفلاطون» قد أشار إلى أن العالم الأول تسكنه صور زمانية من وقائع العالم الآخر التى هى المثل: وأن أرسطو استطاع أن يَعْبر الهوة بين العالمين بتصوره عن الأشكال الراسخة: وأن «أفلوطين» قد أدخل فكرة النظام التصاعدى ذى الدرجات الذى يتألف من الواقع والخير والجمال فى عالم «أرسطو» وبذلك جعل العبور من الظاهر إلى الواقع أكثر قبولا للفهم: وأن «القديس أغسطين» أخذ من «أفلوطين» فكرة الكون التصاعدى لجعل من «مُثُل» أفلاطون أفكاراً فى عقل الله خلق العَالمَ وفقاً لها؛ وأن القديس «توما الأكوينى» الذى جعل من الله فى الكتاب المقدس شيئاً واحداً مع المحرك الذى لا يتحرك عند أرسطو، قد بلَغ بذلك العرف الفلسفى إلى ذروته فى اللاهوت الذى شيده.

وثمة شيء من الحق بالطبع فى هذا التخطيط السطحى؛ ولكن من الواضح أننا وصلنا إلى هذا الحق بأن حذفنا من الفلسفات المذكورة كل اختلاف بينها؛ فليس من الحق فى شيء أن «ديموقريطس» كان لديه «عالم من اللوغوس» بالمعنى

الذى نقول به إن للأفلاطونيين عالماً من المثُل . والواقع أن قليلا من التصورات فى الفلسفة لقى ما لقيه لوغوس هرقليطس[1] من نقاش ؛ وقد أتاح غموضه للفلاسفة الذين أتوا من بعده أن يستخدموا هذا اللفظ كما يشاءون وفضلا عن ذلك فإنه من المستبعد أن يلح « هرقليطس » على وجود اللوغوس ، لو لم يكن متأثراً بوجود التغير الدائم . وعلى ذلك فمن الحكمة أن نضع الصراع بين الثبات والتغير فى قلب فلسفته بدلا من أن نضعه داخل أحـــد الوجودين المتضاربين . أما فيما يختص بأفلاطون فما برح التساؤل قائماً عما إذا كان أكثر اهتماما بوضع نظرية عن عالمين ، أو بمحاربة النزعة النسبية والشكية لدى السوفسطائيين . ويعترف المؤرخون حقاً بفضل أرسطو فى عبور الهوة بين العالمين ، فإذا رجع المرء إلى نصوص أرسطو نفسها ألفى أن شيئاً اسمه « الطبيعة » Physis يبدو أنه يحتل مكان النظام الدائم للأشياء ، وهو نظام قلما يتخذ نموذجا كاملا فى عالم التجربة . والواقع أن أرسطو يقف موقف الناقد ، مما يعتقد أنه نظرية المثل عند أفلاطون ، كما يقف هذا الموقف نفسه من الفلاسفة السابقين على سقراط . فإذا كان ثمة مبرر لما أقوله ، فإنه من المستحسن أن يعترف المؤرخ المهتم بالتقاليد بأنه هو الذى يخلق « العرف » بالانتقاء والتنظيم ، وأن الرجال الذين يكتب عنهم أبرياء من هذه العملية .

ويستطيع المرء — بغض النظر عن جميع الاعتبارات الأخرى — أن يكتب تاريخ الفلسفة اليونانية من وجهة نظر خصوم « أفلاطون » و « أرسطو » وأعنى بهم السوفسطائيين والشكاك ؛ كما يستطيع المرء أن يكتب هذا التاريخ من وجهة نظر فلاسفة اللذة والكلبيين . وإذا كان هذا التاريخ يكتب عادة من وجهة نظر الأفلاطونيين والأرسطيين ، فذلك لأن الآباء المسيحيين يستطيعون استغلال مؤلفاتهم استغلالا أفضل من استغلالهم لمؤلفات غيرهم من الفلاسفة اليونانيين . وليس ما يسمى بالمدرسة الأفلاطونية أحق بأن يُمَيَّز الفلسفة اليونانية من النزعات السوفسطائية أو الشكية أو الكلبية أو مذهب اللذة . وقد كان الرواقيون والأبيقوريون يونانيين أيضا ، بل يونانيين ذوى تأثير كبير . ويستطيع المرء أن يقول

---

(۱) راجع من المؤلفات التى كتبت عن هرقليطس كتاب كاميامس رامنو Cleimence Ramnoud بعنوان هرقليطس — باريس — ١٩٥٩

— ولهذا القول مايبرره رغم ما قد يجلبه من نقد بأننا نغالى فى الحماس — إن العرف اليونانى البارز فى الفلسفة لايتفق مع أحد بالذات .

وعلى المرء أن يتوقع فى التاريخ العقلى أن أفكار شخص ماتتطور عادة لمحاربة أفكار شخص آخر . وأكثر مانفكر فيه يدور فى أذهاننا لأننا لانتفق مع شخص أو آخر . ونحن نحاول أن ندعم الحقيقة كما نراها لأنها عرضة للهجوم . . وحتى فى العصور الوسطى على الرغم من اتفاق الفلاسفة على الاسم الذى يجب إطلاقه على الحقيقة ، فإنه لم يكن ثمة إجماع على ماهية هذه الحقيقة . . فقد كانت النزعة العقلية والنزعة المضادة للعقل ، والتصوف والنزعة الإيمانية Fideism ، والنزعة الإرادية والنزعة الذهنية ، والنزعة الثلاثية والنزعة الواحدية . . كل هذه النزعات كانت فى حالة ازدهار ، وكانت كل منها فى حالتها تلك بفضل ما لها من خصوم . ويستطيع المرء أن يتحدث عن الفلسفة المسيحية إذا اعترف أولا — كما يقول الأستاذ چيلسون — بالتعريف الرسمى لكلمة مسيحى . وفى هذه الحالة لن يكون « روسلين » أو « أبيلارد » أو « چون سكوتس إريچينا » فلاسفة مسيحيين . ومع ذلك فقد كان هؤلاء الفلاسفة أنفسهم حريصين على تأييد مايعتقدون أنه العقيدة المسيحية . فإذا رفض المرء إدراج هؤلاء الذين أدينت أفكارهم حين يكتب تاريخاً للعرف المسيحى الفلسفى ، فذلك لأنه يريد أن يخلق عرفا متجانسا خاليا من التناقض . ولكن إذا كان التجانس والاتساق هما السمة المميزة لمجموعة تقليدية من المعتقدات والشعائر ، فلابد أن تكون الغاية هى التكرار المستمر للمعتقدات والشعائر نفسها وبالصورة عينها تماما . وفى هذه الحال سيكون اليابانيون الذين يهدمون معبد إيس كل عشرين عاما ثم يعيدون بناءه كما كان من قبل ، هم رجال التقاليد المثاليون .

ومن الواضح أن أية مجموعة من الأحداث التاريخية تتضمن تماثلا معيناً . وهذا أمر محتوم ، فمن المحال بالنسبة للكائن البشرى أن ينفصل تمام الانفصال عن الطريقة التى نشأ عليها . والواقع ، أنه لو تعمد أن يكون أصيلا إلى أقصى حد فإنه سوف يسلك الاتجاه المضاد تماما للاتجاه الذى نشأ عليه . . وهذا معناه الخضوع للماضى أيضاً . وفضلا عن ذلك فإننا باعتبارنا جميعا كائنات بشرية ،

تتشابه فى الحاجات والرغبات والغايات . وكل منا قد حملته أمه ثم ولد ، وأطعم ، وتعلم ، ولكل منا شهواته الاقتصادية والجنسية . ومعظم الناس يتزوجون وينجبون أطفالا ، وهؤلاء الأطفال لابد من تربيتهم ، كما أنه لابد أن نتخلص من الأموات . . ويبدو أن معظم الناس يشعرون بحاجة إلى الاتصال بالآخرين . فإذا تأمل عالم الأجناس - بل والفيلسوف أيضاً لسوء الحظ - هذه الأمور جميعاً اكتشف التجانس فى المكان والزمان ، وأصبح بليغاً فى الحديث عن موضوع عمومية القيم الإنسانية فى كل زمان ومكان . ولكنه فى اللحظة التى يتجاوز فيها هذه النقطة ليفحص الطريقة التى يسمح بها مجتمع معين لإشباع مثل تلك الاحتياجات ، فإنه يجد أن العمومية تتكسر . فالناس جميعاً يتحدثون بعضهم إلى البعض الآخر ، غير أن بعض الناس ، كالنساء اليابانيات يصطنعن شكلا معيناً من الحديث عندما يتحدثن إلى الرجل ، وهذا الشكل المعين يستخدم عندما يتحدث من هم أدنى إلى من هم أعلى منهم . فهل هذا اختلاف تافه ؟ ولكل شعب محرماته الخاصة بالأقارب ، بيد أن بعض المجتمعات تجعل تلك المحرمات فى أسرة الأم لا فى أسرة الأب . وهذه جميعاً أمثلة معروفة غير أن أحداً لم يفطن إلى أهميتها ، وكلما أمعن المرء فى دراسة مثل تلك الأشياء ازداد اقتناعا بأنه ما من حاجة أو دافع أو شهوة لا ينظمها ولا يتحكم فى إشباعها المجتمع . وعندما يؤدى انتهاك الحرمات إلى عقوبة الإعدام أو إلى الحرب ، فمعنى ذلك أن تلك المحرمات ليست تافهة . . حسن جداً أن نقول إن الأكل شىء عام ، غير أن الإنسان لا يستطيع أن يأكل بمعنى تجريدى ، بل لابد أن يأكل شيئاً ، وعلى الباحث عن العمومية ألا يضع فى اعتباره الشهوة فحسب ، بل الشهوة وبالإضافة إليها موضوعها ، وبعض البلاد تنظر إلى الشذوذ الجنسى نظرة سخط ، ولكنه يلقى عقاباً صارماً فى بعضها الآخر ، فهل نسخط على وجود الشهوة الجنسية ، أم على طريقة إشباعها؟ .

ونستطيع الآن أن ننتقل إلى المسألة الثانية وأعنى بها القيمة المعيارية للتقاليد .

لا نستطيع أن ننكر أن الإنسان الذى لا يجد ضرورة على الإطلاق لتغيير طريقة حياته أقل معاناة للمشكلات من رجل تواجهه دائماً مواقف جديدة . . ذلك أن المشكلات تنشأ إزاء المواقف الجديدة ، ويود الإنسان لو اصطنع حلول الأمس

لمشكلات اليوم غير أن هذه الحلول تفشل عادة ، ويستطيع المرء فى الأوقات التى يستقر فيها البناء الاجتماعى بحيث لا توجد مجاعات أو فيضانات أو زلازل ، أو أية كوارث طبيعية أخرى ، وعندما لا يزداد السكان زيادة منذرة أو ينخفضون انخفاضاً سريعاً ، وعندما لا تكون ثمة حروب أو أزمات مالية . . حينئذ يستطيع المرء أن يمضى من يوم إلى آخر بطريقة رتيبة يكرر فيها الماضى إلى غير حد . ذلك أن الاختلاف بين الماضى والمستقبل فى هذه الحالة اختلاف زمانى ، لا كيفى . . وهذا موقف مثالى لعاشق العرف ، والتجديد الوحيد الذى قد ينشأ يخلقه الأفراد المشاغبون الذين يوجدون فى كل مجتمع . غير أنه من السهل جداً سحق هؤلاء الأفراد ما دامت مشكلاتهم ليست مشكلات الجماعة ككل ، ومن ثم فإن إجاباتهم على المسائل الهامة لا يؤخذ بها .

وإذا كانت طرائق معيشتنا قد تطورت لمواجهة الحاجات التى كانت فى يوم من الأيام واقعية ، وإذا بقيت بعض هذه الطرائق لأننا ما زلنا نشعر ببعض تلك الحاجات ، فإن تلك التقاليد لا تنتهك أو تُهْجَر إلا لأنها لم تعد تشبع أية حاجات . بيد أنه لا بد من تخصيص هذه القضية ، إذ قلما يضيع شىء فى مجتمع لمجرد أنه لم يعد نافعا . والحقيقة أن أى نظام كالجيش مثلا أو النقود المعدنية ، أو الحرف اليدوية ، أو الطقوس السحرية التى ربما انبثقت على أنها شعائر نافعة ، ستبقى جميعاً على أنها شىء حسن فى ذاته . وقد تخلع عليها أسماء جديدة ، ولكنها ستبقى بغض النظر عن الاسم الذى تحمله . ويمكن أن نرى أهمية ذلك فى تبرير عاداتنا البالية ، كما يستطيع المرء أن يتأكد أنه فى اللحظة التى نبرر فيها تقليداً ما على أساس أنه صالح — فى ذاته ، وأن له ما يدعوه بعض الفلاسفة بالقيمة النهائية — يكون هذا التقليد قد فقد منفعته ولا يبقى عليه الناس إلا باعتباره تحفة من تحف الفن أو الآثار القديمة ، كما يبقون على أشجار الفاكهة العقيمة لأنها جميلة المنظر . وفى بعض الأحيان لا يصفونها بأنها جميلة ، بل بأنها مقدسة . . إنها نظم تقليدية أو طرائق للسلوك بمعنى أننا نحتفظ بها من الماضى بحكم قوة استمرار العادة (القصور الذاتى للعادة) .

ومن اليسير أن نسخر من هذا الكلام ، ولكنه المبدأ الذى تنبثق وفقا له

الفنون الجميلة من الفنون النافعة ، والطقوس الدينية من السحر . والقصور الذاتى للعادة يمنح الاستقرار وبالتالى الأمن النفسى للمجتمع . ومقاومة التغير هى على الأرجح ضابطة ممتازة للتغيرات السريعة . والتغير يكون فائق السرعة عندما يخلق شروراً جديدة تحل مكان تلك التى أزاحها . وعلى الرغم من أن المرء قد يحنقه أن تتعرض مقترحاته الخاصة بالتغير للمناقشة والتحليل فى اللجان وما شابهها فإن التأخير فى قبول إصلاح ما قد يكون من باب الحصافة . بيد أنه قد يحدث فى بعض العصور أن يكون الموقف الذى يواجه الفرد أو المجتمع من الجدة بحيث لا يمكن العثور على سابقة لحل المشكلات الجديدة . وأحب أن أقترح أن القرن العشرين واحد من تلك العصور . وإذا قارن المرء حالة العلوم اليوم مثل الطبيعة والكيمياء والبيولوجيا وعلم النفس بما كانت عليه عام ألف وتسعمائة ، فإن المرء يرى على الفور أنه قد حدثت ثورة عقلية . . والأمر على هذه الحال فى الفنون . . فماذا كان فى مقدور مسيو « آنجر » أن يقوله لماتيس Matisse أو لجاكسون بولاك Jackson Pollac ، وهو الذى لم يكن يستطيع أن يكبح جماح غضبه إزاء ديلاكروا Delacroix ؟ وماذا كان يمكن أن يقول جونو Gounod لشونبرج — ولا داعى لأن نذكر كرينك — وهو الذى كان يهز كتفيه احتقاراً عندما استمع إلى الأبواق الإنجليزية فى سيمفونية فرانك من مقام رى صغير ؟ وماذا كان يمكن أن يقول فلوبير لجويس ، أو بلزاك لسارتر أو ميريميه لكافكا ؟ وما من أحد كان فى استطاعته منذ خمسين عاما مضت أن يتنبأ بالثورة الشيوعية فى روسيا والصين ، فقد كان من المفروض أن تحدث فى البلاد الصناعية أولا . أما أن نعيد حكاية التغيرات الأساسية التى طرأت منذ عام ألف وتسعمائة وقلبت أفكارنا التى تنبأنا بها عن التنظيم الاجتماعى والعلم والفنون ، فأمر غير ضرورى ، لأن أحداً ممن سيقرأ هذا المقال لا يحتاج إلى ذلك . وعلى أساس أى تقليد يمكن للمرء أن يحكم على حقائق الفزياء النووية ، وجمال الرسم غير الموضوعى ، وكفاية البرنامج الاقتصادى ؟ والإجابة على هذا واضحة لا تحتاج إلى فضل بيان .

وأحب أن أختم هذا المقال بأن أشير إلى أننا لو سمحنا — على سبيل المثال — بأن تموت دراسة اللغات القديمة — فليس ذلك خطيئة ، وإنما السبب هو أن عدداً

قليلا من الناس يجدون أن تلك الدراسة تتجاوب مع حاجة يشعرون بها . وأنا أدرك أن حاجات الناس تثار أحياناً بواسطة الدعاية وذلك الشكل من الحرب النفسية المعروف باسم « الإعلان » . . أما إلى أى مدى يمكن أن يصدق ذلك ، فلست أدرى . وقد يكون صحيحاً أن الناس يمكن بتأثير حملة من حملات الدعاية أن يقطعوا أعناقهم ، وأن يتزوجوا نسوة قبيحات إذعانا لروح الإحسان المسيحية . بيد أن مثل هذه الأمور غير طبيعية ، فالتقاليد لا تقتل عادة وإنما تموت .. إنها تموت وهنا وعلى الرغم من الرغبة المشتركة للمحافظة على الماضى أطول مدة ممكنة . ونحن نعلم مثلا أن الولايات المتحدة أبقت على اللغتين اليونانية واللاتينية فى قاعة المحاضرات ما دامت غالبية الطلبة فى الجامعات كانوا يدرسونهما لكى يصبحوا قساوسة . وما زال المرء حتى اليوم عندما يفكر فى أن يصبح قسيساً ، يدرس اليونانية واللاتينية بغض النظر عما قد يفعله الآخرون . وهو يدرس هاتين اللغتين لأنه يشعر أنه من الضرورى أن يكون قادراً على مطالعة الترجمة اللاتينية الشائعة للتوراة والإنجيل ، لا لأن هاتين اللغتين يروضان الذهن ، أو لأنهما جزء مكمل للعرف الغربى ، أو لأنهما يطلعانه على المعنى الأصلى لعدد من الكلمات الإنجليزية الحديثة . وإذا أمكن إقناع الشطر الأكبر من طلبة الجامعة فى الولايات المتحدة بأنهم يحتاجون إلى معرفة ما كتب باليونانية واللاتينية وأنهم لا يستطيعون قراءة تلك المؤلفات مترجمة ، فإنهم سوف يشرعون فى دراسة هاتين اللغتين البديعتين . بيد أنه من العسير إقناع الناس الذين يجابهون النصف الثانى من القرن العشرين بأن الدراسات القديمة أهم من العلوم الطبيعية .

جاك إلول

الاعــلام والدعايــة

ترجمة : الأستاذ فؤاد أندراوس

إن كانت هناك فكرة مسلم بها من جميع الناس، فكرة ثابتة مقررة، واضحة يطمئنون إليها الاطمئنان كله، فهي اختلاف الإعلام عن الدعاية. فكل إنسان خالص النية يعرف أن الإعلام في وقتنا هذا شيء لا غنى عنه، بل إنه في الحق كسب إيجابي: فإلمام المرء كل صباح بما يجري من أحداث في الصين مثلا، أو بما اتخذته حكومة بلده من قرارات، هو إحدى المزايا التي نفضل بها آباءنا. وقد بين لنا « ألفرد سوفي »(*) فضلا عن هذا أن الإعلام هو مفتاح الديمقراطية. فأسلوب الحياة الديمقراطي السليم رهن بتبصير الناس تبصيراً دقيقاً بالمشكلات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي لامندوحة للديمقراطية، بوصفها صاحبة السيادة، عن أن تقول فيها كلمتها الفاصلة: وهذا أيضاً جزء من هذا الحق الجلي الذي أشرنا إليه. وإذا كان الإعلام بطبيعته أميناً كل الأمانة، واضحاً كل الوضوح، مجرداً من الزخرف والتنميق، فالدعاية على ما نعلم هي الكذب، وهي شهوة السلطة، وهي المكياڤلية الملتوية القصد. وهذا التناقض المطمئن من شأنه أن يتيح لنا أن ننام ملء جفوننا، وأن نكون بطبيعة الحال بمأمن من خطر الدعاية مادامت قد تهيأت لنا أسباب الإعلام الصحيح.

Alfred Saufy (*)

بيد أننا لو أنعمنا النظر فى المشكلة لاصطدمنا بالعقبات . ونذكر منها فى مستهل هذا البحث استحالة تعريف الدعاية فى وقتنا هذا تعريفاً واضحاً . فلكل كاتب يكتب فيها وجهة نظره ، والتعاريف تتفاوت ظلالا وتختلف من نقيض إلى نقيض — من القول بأن « كل شيء دعاية » بما فى ذلك « صلاة القداس » ، والمدرسة الابتدائية ، إلى القول بأن الدعاية ليس لها خصائص نوعية ، وإذن فليس لها وجود. ولن أحاول هنا ارتياد هذه المسالك والشعاب بحثاً عن تعريف قد يبعدنا عن موضوعنا ، ولكنى لا أرى بدأ من تنبيه القارئ إلى أن الفروق بين الإعلام والدعاية ليست واضحة الحدود .

ففى سنة ١٩٤٩ خلص الكونجرس الأمريكى ، بعد دراسته لخدمات الإعلام الحكومية ، واستماعه لتقارير كثيرة فى الموضوع ، إلى أنه لا يستطيع التفريق بين الإعلام والدعاية ، وليس هذا بالرأى التافه الصادر عن ساسة متعجلين . وقد بسط ولتر ليمن فى مؤلفه الشهير « الرأى العام (١) » الذى أصدره سنة ١٩٢٢ نظريات عن الإعلام كبيرة الشبه بالنظريات التى يؤيدها سوفى . ولكنه لم يلبث شيئاً فشيئاً أن طلق الأمل فى إمكان نشر الإعلام الصحيح ، ثم اعترف عام ١٩٣٩ والعالم على شفا الحرب بأن الدعاية والإعلام مختلطان أشد اختلاط وأعجبه .

ونحن نسلم للتمسكين بالإعلام الأمين ، الجاد ، المدعم بالوثائق ، بما يكتنف طريق هذا الإعلام من مصاعب . فصحيح أنه من العسير توفير جهاز من رجال الإحصاء الأكفاء ، أو القضاء على الدبلوماسية الخفية ، أو تحقيق نشر ميزانيات واضحة كاملة لمشروع مؤمم أو لمؤسسة حرة ضخمة . ولكن المعضلة ليست هذه ، فجميع المصاعب التى تعترض توفير الإعلام الصحيح منشؤها ظروف لاسلطان لنا عليها . أما المصاعب الأخرى ، حتى ما اتصل منها بحرية انتقال المعلومات — وهو قطاع صغير يتشبث به الأمريكيون ويبدو لهم مفتاحاً لمعضلة الإعلام — هذه المصاعب كبيرة حقاً ، ولكنها ليست عصية لاتذلل .

أما النقطة الوحيدة التى تبدو لى ذات بال فهى أن كثرة الكتاب ترى أن

---

(١) Puplic Opinion

المشكلات جميعها ستحل إذا حلت مشكلات تنظيم الإعلام . وهذا وهم خطر ، لأن شيئاً من هذه المشكلات لن يحل فى الواقع . ومعضلة الإعلام الأساسية ليست فى هذا ، بل فيما بين الإعلام والدعاية من علاقة وثيقة تجعل من المحال فصل الواحد منهما عن صاحبه . أضف إلى ذلك أنه لابد لنا أولا أن نتقبل بعض الحقائق عن الدعاية . مثال ذلك أن الدعاة يدركون منذ زمن مديد أن اختراع أكذوبة من الأكاذيب لايخدم مآربهم ، وأن الصدق أجدى ، وأن الدعاية يجب أن تبنى على الحقائق . كذلك يجب أن نلاحظ أن هناك « تواطؤا » [1] بينا لداعية والهدف الذى يوجه إليه دعايته ؛ وأن هذا الهدف (على غير علم منه عادة) يستثير عملية الدعاية ، فهى إذن ليست موضوعية الصفة بل تتحقق بفضل التواطؤ السيكولوجى فى الرأى .

والدعاية فى أيامنا هذه أخفى وأبرع قليلا من ذلك النوع الذى ألفنا أن نحصن أنفسنا ضده ، والذى نتبينه فى هدوء واطمئنان .

وفى وسعنا أن نمر مرور الكرام بحقيقة يسهل التحقيق منها ، وهى أن وسائل الدعاية هى بذاتها وسائل الإعلام : الوسائل المادية (كالجريدة والراديو والتليفزيون والسينما والمحاضرات) ، ثم الوسائل السيكولوجية أيضاً ، لأنه لابد من القدرة على « إيصال » المعلومات — لابد من نشرها ، ونشرها بطريقة تلفت نظر الجمهور . فأى جدوى من العمل الذى تؤديه إدارة ممتازة للإعلام إذا أعرض الناس عن قراءة نشراتها المملة المكتظة بالبيانات ، ولم يستمع أحد منهم لأحاديثها العلمية المفصلة فى الراديو ؟ وأهم من ذلك مهمة إقناع المستمع بأن المعلومات نزيهة صادقة . لذلك لم يكن بد من الاستعانة بكل وسيلة من وسائل الإقناع . فالواقع أن الإعلام الذى يقتصر على العرض الموضوعى ، بكل ما فيه من جفاف الحقائق المجردة ، لايكاد يصل إلى أحد ، وهو يبعث لتوه السأم فى جمهوره . وعلى المرء أن يأخذ فى اعتباره على الدوام واقع ذلك الفرد الذى يخاطبه . فمن هذا الرجل الذى نريد إعلامه ؟ إنه أولا رجل ضيق الوقت كثير المشاغل ، لاسبيل إلى إعلامه إلا فى لحظات فراغه . ويعرف كل من اقتضته دواعى مهنته أن يعلم ، مقدار

---

(١) Collusion

الوقت والجهد اللذين يجب أن يبذلها لمجرد الاحتفاظ بمعلوماته متجددة يوماً بعد يوم ، ولنضرب لذلك مثلا صغيراً جداً ولكنه مثال محسوس : فالمرء يحتاج إلى ساعتين على الأقل فى كل يوم ليقرأ ويهضم تماما محتويات جريدة إعلامية كجريدة « لوموند » ؛ وهو بعد هذا لا يستطيع أن يزعم أنه حصل على معلومات كافية . ومن ذا الذى يملك التصرف فى ساعتين كل يوم لهذا الغرض ؟ وأى إنسان يرضى بأن يحتمل هذا العناء الإضافى بعد أن يفرغ من عناء عمله ؟ لذلك وجب أن تكون المعلومات مركزة ميسورة التناول كحبات الدواء . ولكن أيكون هذا إعلاماً بالمعنى الصحيح ؟ زد على ذلك أن هـــذه المعلومات يجب أن تقدم بطريقة لذيذة مغرية مشوقة . فما هذه الأرقام والميزانيات ، وما هذه التحليلات الإحصائية ، وما هذه المقارنة بين المصادر ... لا لا ! إن الرجل المرهق يحتاج إلى صيغ لذيذة ، إلى وصف ملفت للنظر يبدو فى عينيه جامعاً للكثير من المعلومات . وهو إلى هذا يجب أن يكون سهل التمثيل ، لأن المعلومات المتعمقة تفترض فى القارئ رصيداً كبيراً من المعرفة السابقة . فإلمامه بالقراءة وحدها لايكفى ، بل لابد له من علم تام بالتاريخ والجغرافيا والسياسة والاقتصاد ، وإلا كانت المعلومات عديمة المعنى بالنسبة له . ولن يستطيع إنسان أن يفهم ما يساق إليه من معلومات إلا إذا بدأ برصيد من المعرفة كبير نسبياً .

ولكن الأمر لا يقتصر على المعرفة وحدها ، بل يجب أن يتوافر للمرء أيضا النمو الفكرى : أى المقدرة على التأليف بين العناصر (*) ، والذاكرة المدربة تدريبا حسنا قبل كل شيء . وليست هاتان بالموهبتين الطبيعيتين . فمن لم يدرب على هذا الضرب من العمل لا يمكن إعلامه على الوجه الصحيح . وحتى الذين يفترض فيهم الذاكرة الواعية قد تبدو منهم فى هذه الناحية اتجاهات مؤسفة . وقد لحظنا أخيرا رجال الفكر عندنا يؤكدون - فى موضوع الجمهوريات الشعبية - ويؤكدون فى قوة ، آراء تناقض بالضبط ، ماقالوه قبل ذلك بشهور ، ويفوتهم حتى الإشارة إلى موقفهم القديم ، وهم بهذا يزودوننا بمثال على ما يعترى الذاكرة من

Synthesis (١)

نسيان فى كثير من الأحيان . بيد أنه لا سبيل إلى الإعلام ما لم تتوافر للسامع الذاكرة القوية المتمهلة . يجب إذن أن يتوافر للشخص الذى يراد إعلامه من الصفات ما يصبح معه تنظيم جهاز من الإعلام الصادق الأمين النزيه منتهيا إلى نتيجة واحدة لا مناص منها : وهى إبراز الفروق بين الناس . وبدلا من أن يعين هذا قضية الديمقراطية نراه على العكس يؤدى حتما إلى التفريق بين أولئك الذين يفهمون المشكلات الاقتصادية والسياسية حقا ، وأولئك الذين يبلغ جهلهم مبلغاً يزيد فى فاعلية الإعلام لأنه لا شىء يمكنهم من الاندماج فى هذا الإعلام. فإذا كان حتما علينا أن ننشر الإعلام على مستوى الشخص الذى نسى كل ما تعلمه فى المدرسة الابتدائية بعد ست سنوات أو سبع ، وأن نعفيه من جهد فكرى لا قبل له به ، وإذا لم يكن بد من إنفاذ المعلومات إليه بطريق غير مباشر - فهل نسمى هذا إعلاما ؟ وأين يكون الحد الفاصل بالضبط بين الدعاية - وهى توكيد ضخم لحقائق مبسطة - والإعلام الذى قوامه العبارات والصيغ العامة ، والموضوعات الأولية التى ليس للقارئ عليها أقل رقابة أو سلطان ؟

وأنا أعلم تماما ما قد يرد به على : « إن كل شىء يتوقف على نية الشخص الذى يدير العملية . فإذا أراد أن « يؤثر » فى الجمهور ، فهى إذن دعاية ؛ أما إذا كان يحاول إغواء أو إرشادا ، فهى إعلام . »

ومثل هذه الفوارق الذاتية البحتة تبدو لى سريعة الزوال . فمن ذا يستطيع أن ينبىء بما فى قلب الإنسان ؟ ومن ذا يستطيع أن يعرف هل موقف هذا الإنسان ثابت أو متقلب فى نواياه ؟ ولا ننس هذه العبارة السائرة التى لا تبلى حكمتها « إن جهنم مرصوفة بالنوايا الطيبة » .

ولا يخلو الإعلام بالضرورة ، مهما يكن نقياً خالصاً ، من رغبة فى التأثير. فمن الطبيعى مثلا أن ترغب الدولة فى التعريف بما حققته من أعمال . ومن الطبيعى أن تريد الحكومة تبصير جمهور الشعب بالدوافع التى حملتها على اتخاذ قرار ما . ولنفرض أن حكومة من الحكومات ، باتخاذها إجراء ما ، قد فعلت هذا لإيمانها بأنه حسن ، عادل ، نافع للبلد ، بيد أن هذه الحكومة لا تستطيع فى عصرنا هذا أن تحكم إلا بموافقة الرأى العام . وتلك إحدى حسنات الديمقراطية . ولكن

الجمهور لا يعرف الدوافع التي استلهمتها الحكومة ، فلا بد لها ـ إن أرادت إعلام الرأى العام على الوجه الصحيح ـ أن تشرح طبيعة قراراتها ، وتبسط للناس مبرراتها ، وتبين سبب إيمانها بأن القرار عادل ، ولكن حتى لو وضعنا أنفسنا على مستوى الإعلام لا الدعاية ، وكنا مقتنعين بأن الحكومة لا تقصد التأثير فى الجمهور ، فإن مهمة إعلام الجمهور من يوم إلى يوم ، وتزويده بما يحتاج إليه من عناصر لتكوين الرأى ، هذه المهمة لا بد تبدو أقرب إلى الخطب التمهيدية فى المحافل . ولكن كيف ننتظر من حكومة تؤمن بصواب إجراء من إجراءاتها ألا تحاول إشراك الجمهور فى معرفة الأسباب التى دعتها إلى قرارها ؟ إن المرء لا يتردد فى الإيمان بأن الحكومة أعمق وأشمل تفهماً للموقف من المواطن العادى ، فإذا ذكرت للمواطن الحقائق المتصلة بمشكلة ما كان من المحتمل أن يميل إلى مشاركة الحكومة رأيها . ولكن ألا تكون هذه دعاية ، مادام نشر حقائق معينة قد عدل رأى المواطن بصورة حاسمة وأدى به إلى التمسك بسياسة الحكومة ؟

بل لا بد أن نمضى شوطاً أبعد من هذا . فإذا لم تتجاوز الحكومة نشر المعلومات عما حققته من أعمال ، أفلا يكون هذا بالضرورة إشادة بعملها ؟ ولكن أليس هذا أمراً لا غنى عنه ؟ إذ لا بد للجمهور أن يحاط بالعمل لكى يحكم عليه حكما صحيحاً . ولكن إذا عبئت خدمات الإعلام جميعها لنشر الأنباء عن قرار ما ، ألا تضفى هذه التعبئة على هذا القرار توكيدا واعتباراً وقوة تجعلنا من الدعاية قاب قوسين أو أدنى ؟

وأليس توكيد جهد من الجهود ، لأنه جهد حكومى ، وسيلة أخرى من وسائل التأثير على الرأى العام ؟ ومثل هذا يصدق حتى على المشكلات المحايدة . مثال ذلك أن وزارة الزراعة فى الولايات المتحدة الأمريكية تملك جهازاً راقيا للإعلام هدفه شرح قراراتها لجمهور المزارعين وضمان تعاونهم . ولكن قليلا من التأمل يرينا أن خطة الإعلام هذه هى فعلا دعاية . فوزارة الزراعة هامة جداً فى رأى الجمهور ، ولها هى أيضاً وسائل للدعاية غير المباشرة فى جميع أرجاء البلاد مع أنها لم تنشأ أصلا للإشادة بتدابير معينة أو لاكتساب التأييد لها ، وإنما لشرح مبررات هذه التدابير أو نتائجها . ومع ذلك فإننا فى عصرنا هذا لا نستطيع السير قدما

بدون هذا الضرب من التداخل السيكولوجى . فكم من التدابير الاقتصادية السليمة المعقولة أخفقت لمجرد الافتقار إلى إعلام الرأى العام ! وهكذا يكون الإعلام ، تعريفاً : هو الانحراف بالرأى العام . ولكن أين ، وإلى أى حد ، يحدث الانتقال من الإعلام إلى الدعاية ؟ أضف إلى ذلك أن الرأى نفسه يستطيع عن طريق التعديل والتحوير أن يحول إلى دعاية ما كان فى البداية إعلاما . ويحضرنا فى هذا المقام مثال طريف يتصل بالجنرال ليوتى . فقد حذق هذا الرجل الاستعانة بالإعلام فى جميع مشروعاته بالمغرب ؛ وكان يذيع أعماله إذاعة لا غنى عنها لأنه عرف أهمية هذا العامل السيكولوجى . ومع ذلك فلا بد للمرء من التسليم بأنه لم يكن يقوم بدعاية . وفضلا عن هذا فإن أجهزة الدعاية الشاملة لم تكن قد عرفت بعد فى جيله تمام المعرفة . على أن الرأى العام قد كون عنه ، بفضل المعلومات والصور التى كان ينشرها ، مايشبه الأسطورة ، وهى إحدى الخصائص البارزة للدعاية . فلو لم يكن الإعلام عن عمل ليوتى لما كانت الأسطورة الليوتية ، إنها ثمرة الإعلام . ومع ذلك فإن هذه الأسطورة شبيهة من جميع نواحيها بالأساطير التى تخلقها الدعاية الخالصة .

وتأثير الإعلام يجب أن ينظر إليه من زاوية أخرى . فالواقع أنه لو أريد للإعلام النزيه أن يؤتى ثمراته لوجب أن ينفرد بالسيطرة ويجب التخلص من كل دعاية إذا شئنا تربية الجمهور تربية صحيحة . وستكون هناك بطبيعة الحال دعاية رسمية (ينبغى أن يكون لها من التعقل مايقصر تدخلها على الخدمة الإعلامية الخالصة ـ ويجعلها تتقبل إشراف الرأى العام المستنير) . وستكون هناك أيضاً دعاية للشئون الخارجية ودعاية الأفراد . والواقع أنه ليس فى وسعنا السماح للإعلام النزيه حقاً بأن ينافس لونا أو ألوانا من الدعاية . أولا ، لأننا مادمنا نعلم أن الدعاية تمرر الحقائق دائماً ، وتتخذ مظهر الإعلام دائما ، فلابد أن نسأل كيف يفرق الجمهور بين الإعلام والدعاية ؟ وأى الروايتين المتناقضتين للحقيقة ذاتها تحمل فى تضاعيفها تأكيداً مطمئنا بأنها موضوعية خالصة ؟ لاسبيل للمرء إلى هذا الحكم إطلاقا ، ولا سبب يحمله على قبول الحق الذى يقدمه رجل الإعلام النزيه لجمهوره . يضاف إلى ذلك أن الدعاية تستخدم أساليب سيكولوجية للتأثير ؛

فهى تحاول أن تسبق قرارا من القرارات ، وهى تزج بالمرء فى تيار من الفكر ، وتسطو على الضمير والإرادة جميعا ، بينما لابد للإعلام أن يحترم حرية الاختيار والاعتقاد . إن الرجل الذى يعلم الجمهور إعلاماً نزيها يجب أن يكون لسان حاله هو : « إليكم الحقائق فصدقوها أو كذبوها كما تستصوبون !! »

وهكذا يتضح أن المعركة من هذه النقطة فصاعداً ليست متكافئة : فالدعاية ستنتصر دائما على الإعلام .

وأخيراً تعلمنا الخبرة أن للدعاية امتيازا آخر تتفوق به على الإعلام هو استخدامها الأسطورة . ويجب ألا نخادع أنفسنا؛ فإذا كان هناك عرضان لموضوع أحدهما عرض للحقائق فى كل قسوتها وتجردها ، والثانى عرض تفسيرى أسطورى، فإن المرء يختار الأسطورة تلقائيا ويرفض الإقرار بالواقع . ولعل هذا العصر الذى يزعم نفسه واقعيا يزخر بالأساطير أكثر من أى عصر عرفه الإنسان منذ بداية العهود التاريخية . لذلك لايستطيع الإعلام أن يبلغ أهدافه مادامت الدعاية نشيطة . وإذا كانت الدولة (والدولة وحدها هى بعد كل شيء القادرة على استكمال خدمة إعلامية مستقلة واسعة الانتشار ، أو على ضمان ومعاونة مشروع أهلى يزود الناس بالإعلام الحر) ، نقول إذا كانت الدولة تنشر الإعلام النزيه ، فلم يقبل الناس إذن ألاعيب الدعاية الطليقة التى تهزأ بالجهد الصادق النزيه ؟ وإذا كانت الحقائق الواقعة كما تعرض ، تنفيها دعاية حزب أو بلد أجنبى ، فإن الناس لايتقبلونها على أنها حقائق . فأينما نشطت الدعاية وجب على الإعلام ، إن أراد لنفسه البقاء ، أن يستخدم الأسلحة نفسها ، فلابد له من الاشتباك فى حملة على تحريف الحقائق كما تذيعها الدعاية . ولكن الاشتباك فى معركة لهذه الاعتبارات معناه بداية نوع آخر من أنواع الدعاية ، لأنه لم يعد يكفى أن يقال «إليكم الحقائق» بل لابد من إثباتها ، ولابد من الوصول إلى الفرد وإقناعه : وهى ذات الأشياء التى تحاولها الدعاية .

إذن فكل لون من ألوان الدعاية يرغم رجل الإعلام على الاشتباك فى دعاية مضادة ، وإذا أريد تجنب هذا الصراع والاحتفاظ باستقلال الإعلام وموضوعيته، وبعده عن الأهواء ، وجب تحريم كل أنواع الدعاية ، ووجب فرض الإشراف

الدقيق على الصحافة والإذاعة وما إليهما . ومن شأن هذا أن يتطلب الرقابة الصارمة ، ولن يتمخض إلا عن إعلام خاضع للإشراف - إعلام مجرد من الاتجاهات والتأثيرات . ومعنى هذا بعبارة أخرى أن ضمان توفير التأثير التعليمى الكامل للإعلام رهن بالتدابير التعسفية . ولكن هل يضمن المرء إعلاماً صادقاً فى ظل نظام رقابة ، فى حين أن انتقال الإعلام انتقالا حراً طليقا هو بالضبط المفتاح لطبيعة الإعلام نفسها ؟

واجهتنا حتى هذه النقطة من البحث استحالة التمييز تمييزا واضحا بين الدعاية والإعلام ولكن هناك صعوبة من نوع آخر تهدد موضوعية الإعلام حتى فى أنزه صوره . ذلك أن الإعلام يجب أن يوصل الحقائق ، والحقائق دون سواها . ويجب أن يبصر الجمهور بما يحدث . إذن علينا أن نسأل أنفسنا « أى حقائق ؟ » وهاتان الكلمتان توقعاننا فى تيه من الصعوبات . فما أشبه المشتغل بالإعلام فى موقفه بالمؤرخ : لاتبلغ الحقائق التى تقع تحت ملاحظته سوى جزء يسير من تلك التى تحدث فعلا . والمؤرخ المشتغل بالوثائق يعلم أن الوثيقة التى بيده ليست إلا واحدة تخلفت من بين وثائق كثيرة من بين ألف وثيقة أو عشرة آلاف اختفت كلها . وربما كانت النصوص التى اختفت مناقضة أو مكملة لما بيده ، غاضة أو رافعة من قيمته ، ولكن أنى له علم هذا ؟ ومن المؤكد كذلك أن جميع الآثار المخلدة لحادث تاريخى قد اختفت ، وترتب على اختفائها اختفاء الحادث معها . ومع ذلك فإن الرجل المنوط بخدمات الإعلام لايعرض عليه من آلاف الأحداث التى تقع كل يوم سوى عدد ضئيل. وليس لهذا من سبب سوى أن الكثرة العظمى من الحقائق لم تسجل .

ولا تحسبن الحقائق التى جمعت أهم أو أدل من غيرها من الناحية الموضوعية فما أكثر ما نجهل من الحقائق الجوهرية التى ربما لو عرفت لكان لها أصداء هائلة ، فى حين يحاط الجمهور علماً بحقائق تافهة كل التفاهة . مثال ذلك أن الحوادث أو جرائم القتل يخصص لها حيز كبير مع أنه ليس لها أهمية موضوعية ، فى حين أن حقيقة ما ، كالتناقص السريع فى وفيات الأطفال بشمال إفريقيا بين عامى ١٩١٨ و١٩٣٦ ، كاد يجهلها حتى المنوطون بالإعلام ، ولم يفطن أحد إلى هذه الظاهرة

إلا حوالى عام ١٩٣٥ حين عم انتشارها . ومع ذلك فقدكانت منذ البداية عاملا حاسماً لا نستطيع تقويم أهميته إلا اليوم . ومثل هذا يصدق على الخبر الصحفى الذى يرحل عن وطنه ويبعث إليه بالمعلومات ، فنحن وإن كنا لانرتاب فى حسن نواياه ، إلا أننا نستطيع أن نقول مطمئنين ، إن ما يراه أقل أهمية مما يخفى عليه . فالآثار والعمارة والاستقبالات أقل دلالة من مستوى المعيشة . ولكن من المحال تقويم مستوى المعيشة على أساس من البيانات المنهجية . وقد خبرنا مدى صعوبة هذا التقويم فى بلدنا بسبب شدة تشعب الرأى فى هذا الموضوع ، فكيف يتاح للمرء إذن أن يحصل على بيانات صحيحة عن بلد غير بلده ؟كذلك يمكن أن يقال إن المظاهر الثقافية أقل أهمية من نظام السجون ، ومعسكرات الاعتقال ، وأساليب الشرطة . . الخ ولكن هذه كلها ، فى أى بلد من بلاد الله ، تقع على التحديد خارج نطاق الإعلام . وعلينا أن ندرك أن المصادفة كثيراً ما تلعب دوراً كبيراً فى وصول المرء إلى المعلومات ، وذلك فضلا عما يعمد كل بلد إلى إخفائه وتمويهه من الحقائق الجوهرية . بيد أن هناك أيضاً قراراً ذا شقين على المشتغل بالإعلام أن يتخذه . فلا ريب أنه يستهل عمله بالاستجابة إلى خصائص مهنته . فلا بد للمرء من أن يكون متخصصاً إذا أراد أن يلم بحقائق عن بلد من البلاد أو صنف من الظواهر إلماماً صحيحاً . والرجل المسئول عن نشر الإعلام يميل إلى توكيد الزوايا التى تنفرد بها مهنته ؛ فهو يجمع مثلا من المعلومات ماله معنى بالنسبة له لا لغيره ، أو لعله لا يرى أحداثا أو ظواهر معينة ، أو ينظر إلى ما يجب أن ينقله للجمهور من زاوية واحدة فقط ، ومن وجهة نظر محدودة جداً . ثم إنه من العسير ألا ينظر المرء إلى أقرب الحقائق إليه وأوثقها به على أنها أعظمها أهمية . وهنا أيضاً نقع فى الغلطة التى يقع فيها التاريخ ، حين ننسب إلى الثورة الفرنسية مثلا الأهمية التى ننسبها إلى التاريخ المصرى كله أو إلى العصور الوسطى الأوروبية برمتها . وواضح أن الأحداث الفرنسية أهم من غيرها فى عين الناظر الفرنسى لأنها أوثق بهصلة . ومعنى هذا أن الرأى الفرنسى ، حتى فى ظل نظام إعلام نزيه ، سيقتات أولا وقبل كل شىء على الواقع الفرنسى . بيد أن هذا يثير مصاعب ذات بال — كاعتقاد الرجل الفرنسى مثلا أن أهمية فرنسا الدولية هى دائماً أهمية كبرى ،

وكالظاهرة المؤسفة التى تناقض هذه ، وهى أن الصحف الأمريكية لا تفرد للإعلام عن فرنسا سوى حيز ضئيل جداً من صفحاتها .

ولا شك أنه قد يرد على هذا بأنه من الممكن القضاء على عيبى الموضوعية هذين بإناطة الإعلام بأشخاص عديدين ، وبتجميع المعلومات عن العالم كله فى صعيد واحد ، وبوضع نظام للإعلام معقد مترابط . وفى هذا الرد شىء كثير من الحق ، ولكنى لا أعتقد أن جهازا كهذا سيذلل المصاعب التى وصفنا تذليلا حقيقياً ، ناهيك بما يكتنف إقامة هذا الجهاز من عقبات هائلة .

ولنمض فى هذه النقطة شوطاً أبعد . فرجل الإعلام يجمع الحقائق ، ويجمع عدداً كبيراً . وعلى مكتبه أكداس من البرقيات اليومية الحافلة بآلاف المواد الإعلامية . ولكن تقديم هذا كله زاداً للجمهور ضرب من المحال . فليست مهمة الرجل أن ينقل جميع الحقائق التى تقع تحت ملاحظته ، ولا بد لنا من أن نعود ثانية إلى مقارنته بالمؤرخ . فجميع الوثائق الموجودة فى المحفوظات لا بد بالضرورة من نشرها ؛ ولكن هذا لا يكون تاريخاً . فالمتخصصون وحدهم هم الذين يعرفون كيف يستخدمون الوثائق المنشورة . ويصدق هذا على رجل الإعلام ، فلو أنه نشر جميع المعلومات التى يتكدس بها مكتبه لما انتفع بها سوى المتخصصين المنقطعين للسياسة والاقتصاد والمشكلات الاجتماعية . ولكن علينا أن نذكر أنه لا بد من إعلام الرأى العام كله — الرأى المتوسط . ومن ثم وجب على رجل الإعلام أن يتنخل ، أو ينتقى الحقائق ويقرر أيها ينقل وأيها يغفل . وعليه أن يستخدم فى ذلك حكمه ، شأنه فى ذلك شأن المؤرخ . فأى الحقائق ينبغى له أن يبقى عليها ؟ أكثرها دلالة ، وأكثرها أهمية — ولكن بالنسبة لمن ؟ لأغنى الناس مثلا ؟

والمؤرخ عليم بما يكتنف عملية الانتقاء من مصاعب . بيد أن موقف رجل الإعلام أشق لسببين : (أولهما) أن فى استطاعة المؤرخ ، ما دام ملما بتتابع الأحداث ، أن ينسب إلى بعضها أهمية أكبر نظراً لما أسفر عنه من نتائج ، أما رجل الإعلام فلا يعرف ما سيحدث بعد هذا الذى سيذيعه على الناس . (وثانيهما) أن المؤرخ يسترشد بنوع من الإجماع نما خلال حدث من الأحداث

(وقد يكون هذا الإجماع خطراً ، وقد يكون مصدر خطأ ، ولكنه موجود) ، أما رجل الإعلام فيرى نفسه منفرداً وجها لوجه ، أمام علم بالحادث مباشر جديد من جميع الوجوه .

فإذا فرغ من اختيار الحقائق التي سيعرضها على الجمهور اختياراً فيه من الحكمة قدر كبير أو يسير ، واجهته صعوبة ثانية : فكيف ينبغي له عرض هذه الحقائق ؟ أيعرضها كلها على مستوى واحد ، وبطريقة واحدة ، معطيا إياها أهمية متساوية ، بحيث يكون على القارئ العبء كله في اختيار وإرساء سلم خاص به يرقب فيه القيم ؟ وهل ينبغي أن يكون الإعلام ضرباً من القاموس اليومي تصنف فيه المواد تصنيفاً هجائياً ؟ واضح أن هذا محال . ثم إن هذا لا يعني — برغم المظاهر — موضوعية صحيحة . فهو يوقع رجل الإعلام في مأزق ، فإما أن يعرض الحقائق المتباينة الأهمية على أنها كلها متساوية فيزيف بذلك الواقع ، أو يضع مراتب للحقائق — مؤكدا بعضها وواضعاً إياه في مكان الصدارة . فإذا كان سلم القيم يتفق تماماً مع الواقع ، كان رجل الاعلام مراعياً للواقع . ولكن ليس في الإمكان أن يكون المرء موضوعياً في وضع سلم للقيم أو في تصنيف الحقائق . وهذه الصعوبة تنشأ لسبب بسيط هو أن رجل الإعلام إنسان ، وأنه لا يستطيع أن يؤدي وظيفته كالآلة ، فليس هناك إذن ما يضمن سلامة أحكامه .

وأخيرا تواجهنا صعوبة ثالثة : فأي مستوى من مستويات التحليل يرضينا في الإعلام ؟ وهذه مشكلة خطيرة جداً ، لا بالنسبة للإعلام وحده ، بل بالنسبة للعلوم الاجتماعية والسياسة والاقتصاد أيضا . فهل نكتفي بذكر أعم الحقائق ، قومية المجال أو حتى دوليته ؟ وهل ينبغي أن تكون ظاهرة الاقتصاد الكبير(١) والسياسة الكبرى(٢) موضوعاً للإعلام ؟ الواقع أنه بمجرد ملاحظة ظاهرة كهذه نرى أن لها جذوراً أعمق ، وأنها تتصل بحقائق محلية ، وبظروف اقتصادية أو سياسية أضيق نطاقا ؛ وبأحداث عارضة . فهل يكون هدفنا والحالة هذه هذا

---

(١) Macroeconomy

(٢) Macropolitics

المستوى الأعمق : مستوى الاقتصاد الصغير[١] ؛ والسياسة الصغيرة[٢] ؟ .

ولكن الباحثين فى علم الاجتماع سرعان ما يشعرون أنه من الصعب الوقوف حتى عند هذه المرحلة ، لأن جميع الظواهر الاجتماعية أصلها الفرد . فالفرد هو الذى يجب دراسته ، والحالات الفردية هى التى يجب فحصها ، ولاسبيل إلى استنباط النتائج العامة إلا بعد جمع المعلومات الكثيرة عن الأفراد . فإذا لم يمض المرء فى الشوط إلى مرحلة جمع المعلومات عن الفرد ، فعند أى مستوى ينبغى له أن يقف ؟

ولمشكلة مستويات التحليل هذه زاوية أخرى . ذلك أننا نرى سواء فى الميدان الاجتماعى أو المادى ، أن ما يكون صميما فى مستوى من مستويات الأهمية يصبح غير صحيح فى مستوى آخر . فإذا اخترنا مستوى من مستويات التحليل وضح لنا أن الحقائق الكلية التى لاحظناها فى مستوى مختلف تنحل ولا تتفق مع الواقع. وهكذا يستطيع المشتغلون بالإعلام ، حتى دون تفسير للحقائق ، أن ينقلوا جوانب متباينة تباينا أساسيا لظاهرة بعينها ، لسبب بسيط هو أنهم اختاروا مستوى تحليليا مختلفا .

إذن فسواء كان الأمر متصلا باختيار الحقائق ، أو بتصنيفها كل فى مكانه ، أو بالأهمية التى تنسب إليها ، أو بمستوى التحليل المتصل بظاهرة من الظواهر — فالفيصل فى هذا كله دائماً هو رجل الإعلام . فليس عنده نهج سابق[٣] ، ولا معيار عام ، ولا إطار علمى . فالواقع أن الإعلام خاضع لذاتية رجل الإعلام وإن افترضت فيه الموضوعية (فى أكثر الظروف مواتاة ، حيث لا توجد الرغبة المبيتة فى تزييف الحقائق أو تفسيرها تفسيراً متعمداً منظماً) . ونحن نعلم أن ذاتيتنا تقع تحت رحمة فروضنا السابقة وأهوائنا . واتجاهاتنا المقررة ، وما من شك فى أن لنين محق فى القول بأن جميع الحقائق فى العالم البورجوازى الرأسمالى تفسر ، دون وعى أو قصد ، وفقا للمبادىء البورجوازية . والرد الوحيد الذى يفند دعواه بأن التأثيرات العامدة التى يحدثها التفسير الماركسى تصحح نظرة المرء

---

(١) Microeconomy

(٢) Micrpolitics

(٣) a priori method

إلى الحقائق ، هو أن المرء يواجه تفسيرين للواقع متعارضين (وكلاهما ولا ريب لا يطابق الواقع) ، وأنه يختار أحدهما مدفوعا بالمبررات الايديولوجية دون سواها . ولكن الاعتقاد بأن رجل الإعلام يجرد نفسه ، وهو يختار الحقائق ، من أية رغبة ولو طفيفة فى توجيه الرأى أو تنويره أو التأثير فيه هو تصوير له كائناً أسمى من البشر . فالرجل يعتقد أنه يقول الحق ، وهو يتجاوب فعلا مع بعض الحقائق البادية الوضوح . ونستطيع أن نتبين بسهولة فى جميع الصحف أو المجلات الجادة بعض هذه الحقائق ، التى يشترك فيها نفر كبير من القراء . وكثيراً ما يتفق أن تكون أحكام رجل الإعلام المباشرة هى بالضبط أحكام جمهوره .

وطالما سمعنا أن أمثل السبل لمكافحة الدعاية هو نشر الإعلام الصحيح . فكما أن البيان الصادق يبدد الخطأ ، فإن تقرير الواقع تقريراً واضحاً جريئاً هو أمضى سلاح تحارب به مغالطات الدعاية . ولا بد لنا ، مع كل تخبط تنطوى عليه الأفكار التى عرضناها الآن ، بالتسليم بأن فى هذا القول بعض الحق : ولكنه « بعض » الحق فقط لأننا يجب — من وجهة نظر مختلفة تمام الاختلاف — أن نسلم بأن وجود الإعلام شرط ضرورى للدعاية . والواقع أنه لكى توجد دعاية لا بد من إشارة إلى الوقائع السياسية والاقتصادية الجارية . والحجج التاريخية المذهبية لا تكون دعاية فعالة إلا بطريق غير مباشر ، لأن قوتها الصادقة تكمن فى تفسير الأحداث . ولا تفعل الدعاية فعلها إلا إذا كان الرأى فعلا متنبهاً أو قلقاً أو موجهاً وجهة معينة بفعل الأحداث السياسية أو الاقتصادية . فهى « تطعم » فوق واقع سيكولوجى موجود — لا فوق واقع دائم ، بل واقع يتولد إلحاحه من الحدث . ثم إن هذه الوقائع السيكولوجية لاتدوم طويلا ، فلا بد من المحافظة عليها والإبقاء عليها حية ؛ وهى تولد رأيا عاما بفضل هذه المحافظة والإبقاء . بيد أن الرأى العام هو بالضبط الأساس العريض للدعاية . فإذا لم يوجد رأى عام فى السياسة أو الاقتصاد استحالت الدعاية . لذلك كانت دعاية البلاد العريقة فى القدم توجه إلى الأوساط وثيقة الصلة بالحياة السياسية لا إلى الجماهير التى لا تهمها هذه المشكلات ولم لم تكن تهمها ؟ لأنها لم تكن تحاط بها .

ولن تهتم الجماهير بالمشكلات السياسية والاقتصادية ولا بالجدل الايديولوجى

الخطير المتصل بها إلا إذا توافرت وسائط الاتصال بهذه الجماهير لتنشر بينها الإعلام . ولكن فى هذه الحالة أيضا يمكن أن تنتشر الدعاية انتشاراً واسعاً . وخير الحجج التى تستعملها الدعاية إنما تستقيها من الحقائق التى قدمها الإعلام للجمهور . ونحن نعلم أن أعصى الناس على الدعاية هم جماعات الفلاحين ، فهم أشد هذه الجماعات عناداً لأنهم أقلها إعلاماً . وقد أسفر تحليل الجماعات الريفية عن أن الدعاية يبدأ مفعولها بالضبط عقب انتشار الإعلام ، والعلم بالحقائق ، وإثارة الاهتمام والقلق حول مشكلات معينة . فإن كنت أجهل أن الحرب تدور رحاها فى كوريا ، وأن كوريا الشمالية والصين شـــيوعيتان ، وأن الولايات المتحدة الأمريكية قد احتلت كوريا الجنوبية ، أو أن الولايات المتحدة الأمريكية تمثل الأمم المتحدة فى كوريا . فأى معنى يمكن أن تنطوى عليه بالنسبة إلى الدعاية الشيوعية عن حرب المكروبات الأمريكية ؟ . ليس للدعاية معنى على الإطلاق ما لم يسبقها عمل الإعلام . وآية هذا أن أى إنسان يحاول أن يعبىء الرأى العام عن طريق الدعاية فى بيئة جاهلة بالسياسة ، يجب أن يبدأ أولا بإنشاء خدمة إعلامية جدية كاملة واسعة النطاق .

والصين الشيوعية مثال صادق على صحة هذا القول فإن دعاية الصينيين النهائية ستكون أبلغ أثراً لأن إعلامهم كان وافيا ، ولنعترف أيضاً بأنه كان موضوعيا وجدياً ولابد من القول مرة أخرى إنه ليس من صالح الدعاية أن تبنى مزاعمها على الأخطاء ، بل خير لها أن ترسيها على بيانات دقيقة . بل يبدو أن الرأى العام يكون أكثر حساسية للدعاية عقب الاعلام (وأقول « أكثر » لا « أفضل » حساسية) ، فكلما توافر له العلم بالحقائق السياسية والاقتصادية ، كان حساساً مرهفاً مستهدفا لسهام الدعاية . والشخص المثقف أسهل خضوعا لدعاية كهذه لاسيما إذا كانت من النوع الذى يلعب بالعبارات المبهمة التى تحمل أكثر من تأويل .

وهكذا نرى أن الإعلام لايكتفى بأن يقدم للدعاية أساساً بغيره لاتستطيع فى الواقع أن تؤدى عملها ، بل إنه يتيح فرصة لأداء وظيفتها ، وهو الأهم . ذلك أن الإعلام فى الواقع هو الذى يخلق المشكلات التى تستغلها الدعاية وتزعم أنها تقدم لها حلولا . بل إن الدعاية لاتكون إلا إذا أصبحت مجموعة كاملة من الحقائق

مشكلة فى نظر أولئك الذين يؤلفون الرأى العام . ولاتستطيع دعاية بلد أوحزب أو فرد أن يكتمل نموها إلا إذا أثيرت «المشكلات» فى عقل الجمهور . ذلك أن الدعاية تضخم المشكلة من جهة ، ومن جهة تقدم للناس الأمل فى حلها . ولكن من العسير عليها أن تخلق من لاشىء مشكلة اقتصادية أو سياسية . إذ لا بد من أساس واقعى لمشكلة كهذه . وليس حتما أن تكون المشكلة موجودة وجوداً موضوعيا فى الواقع بل يكفى أن يكون هناك مبرر ما لوجودها .

مثال ذلك أنه إذا كان الإعلام اليومى يدخل شخصاً ميدان الحقائق الاقتصادية المعقدة ، فإن هذا الشخص سيعانى المشقة فى فهم كنه هذه الحقائق لأنها كثيرة متعددة الأشكال ، وسيشعر منذ تلك اللحظة بوجود المشكلات الاقتصادية، ولكن الأمر يتخذ دلالة مختلفة وأكثر حدة إذا لجأ الرأى العام إلى خبرته الشخصية . فإذا نظرنا فى حالة إنسان لايحاط علماً بمايجرى فى بلده ولا فى العالم ، إنسان ليس له من مصادر الإعلام غير اتصاله الشخصى بالعالم الخارجى . أو الأحاديث التى قد يخوض فيها مع جيرانه (الذين يعتقد أنهم يقفون موقفه) ، وجدنا أن الدعاية لاتستطيع فى هذه الحالة كما أسلفنا أن تؤدى وظيفتها ، وهذا يصدق حتى إذا كان هذا الإنسان يلقى مصاعب شخصية ناشئة فى الواقع عن الموقف الاجتماعى أو السياسى . فالدعاية لم يكن لها تأثير فى أناس القرن الرابع عشر حتى حين كانت بعض القرى مسرحاً لنهب الجند وسلبهم ، لأن الإنسان حين تواجهه تجربة شخصية استجاب لها بانعكاسات تلقائية أو جماعية ؛ ولكنه إنما يستجيب لموقف محلى محدود ، وليس أشق عليه من جعل موقفه موضوعيا ، والتفكير فيه على أنه مثال على ظاهرة عامة ، ومن تقرير اتجاه ينسجم مع هذه الموضوعية ، فهذا كله يتطلب جهداً فكرياً متدبراً كبيراً . والدعاية لاتتيسر إلا إذا أحاط الإنسان بالمشكلات العامة ، وأصبح اتجاهه موضوعيا . وهذا بالضبط مايستطيع الإعلام أداءه للأفراد ذوى الخبرة المحدودة بالواقع الاجتماعى . فبفضل الإعلام يصبح الإنسان جزءا من سياق ، ويحاط علما بواقع موقفه بالنسبة المجتمع كله . وهذا هو الذى يفضى به إلى القيام بعمل سياسى أو اجتماعى . خذ مثلا مشكلة مستوى المعيشة . فالعامل يجهل كل شىء عن الأجور خارج تجربته الشخصية؛ ولا علم له إلا بمايكسب

وينفق ، بالإضافة إلى مايعلمه بطبيعة الحال من أحاديثه مع جيرانه . فإذا كان غير راض فقد يحس بالتمرد . وقد ينتهى به الأمر إلى التمرد على رؤسائه المباشرين ولكننا نعلم أن رد فعل الفرد لا يقف عند هذا . ولقد كان هذا هو الكشف العظيم الذى كشفه القرن التاسع عشر . فالواقع أن الإعلام يعلم كل عامل أن موقفه هو موقف آلاف من زملائه ، وأن العمال يستطيعون أن يوحدوا مصالحهم ويقوموا بعمل مشترك . والإعلام يمكن العامل فى الوقت نفسه من أن يحدد موقفه من سياق الاقتصاد بوصفه كلا ، ومن أن يفهم أن العلاقات الصناعية عالمية النطاق . وأخيراً يعلمه الإعلام أن يقدر تجربته الشخصية حق قدرها . وهكذا ظهر الوعى الطبقى بين العمال فى القرن التاسع عشر ، والفضل فى ظهوره للإعلام أكثر كثيراً مما هو للدعاية (وللاشتراكيين الحق فى توكيد هذه النقطة) . كذلك كان هذا يمثل الانتقال من روح التمرد[1] إلى روح الثورة العامة[2]. فبفضل نشر الإعلام أصبح الناس على بينة من أن موقفهم الشخصى قد رفع إلى مقام المشكلة الاجتماعية. ونحن لا نتكلم هنا على ذلك النوع البدائى من الدعاية الذى يوجهه نفر قليل من الزعماء لنفر قليل من العصاة المتمردين ، إنما نقصد الدعاية العصرية المعقدة التى تبنى على الحركات الشعبية ، وعلى الإلمام بالحقائق السياسية الاقتصادية العامة الهامة ، وعلى الاندماج فى تيار عالمى معين يخلقه تماثل المعلومات المتلقاة . ولنتذكر أن الإعلام عنصر فى سيكولوجية الجماهير .

وهذا يختتم إشارتنا إلى الدور التمهيدى الذى يلعبه الإعلام لصالح الدعاية . فأكثر الأفراد الذين يتلقون المعلومات ذاتها يستجيبون فى الغالب بالطريقة ذاتها . فلهم « مراكز اهتمام » واحدة (هى المشكلة العامة التى تقدمها لهم الصحافة والإذاعة) وآراؤهم تنحو نحو الاتفاق ، وهذا عنصر من العناصر الأساسية فى إعلام الرأى العام .

وأكثر من ذلك أن الإعلام يؤدى إلى نمو الانعكاسات والميول المشتركة .

---

(١) Revolt

(٢) Revolution

وهناك شواذ للقاعدة بطبيعة الحال. فبعض الأفراد لايستجيبون للإعلام بالطريق العادى لأن لهم من قبل ميولا أخرى أو لأن لهم « شخصيات عنيدة » ، أو لأنهم أساساً سلبيون . ولكن هذه الحالات أندر مما نظن ، واتجاه اهتمام الفرد إلى طائفة من المشكلات ، وإلى نواح معينة أكدها الإعلام ، يتمخض سريعاً عما نسميه « سيكولوجية الجماهير » ، وهى شرط من شروط الدعاية .

وأخيراً ، فالإعلام ليس فقط شرطاً أساسياً للدعاية ولكنه يخلق كذلك حاجة لتدخل الدعاية . فما هو فى واقع الأمر موقف الرجل المعرض للإعلام ، الذى يريد أن يعلم ، والذى يتلقى قدرا كبيراً من الأخبار اليومية؟ لنذكر أولا أن الإعلام الخالص لاينقل إلا الحقائق المفصلة . فالحدث الذى وقع أخيراً أيا كانت أهميته هو دائما حقيقة مفردة قائمة بذاتها . ولا يستطيع الإعلام أن يكون عالمى النطاق . وقد تكون مهمة رجل الإعلام أن يربط حقيقة بأخرى ، وأن يكشف عن سوابقها ويضعها فى سياقها، بل ربما استطاع أن يقدم بعض التفسير أو الشرح كذلك ! ولكن هذا لايكون إعلاماً خالصاً . أضف إلى ذلك أن هذا لا يمكن عمله إلا لأهم الأحداث . والذى يحدث عادة أن تقدم للجمهور حقيقة واحدة قائمة بذاتها . ولكن الرجل المتوسط ، هذا الرجل الخالص النية يختلط عليه الأمر لو كشفت له مرة واحدة آلاف التفاصيل التى تمثل الموقف اليومى أو الشهرى ، فلا يخرج من الحقائق بفائدة على الإطلاق . ولابد له من ذاكرة خارقة يربط بها بين الأحداث التى وقعت من قبل وتفصل بينها أسابيع أو شهور ثلاثة . فالحقائق التى ينقلها الإعلام تتصل بعدد كبير من موضوعات الساعة ومن الجغرافيا ومن المشكلات المتفرعة . ولكن حدثا هاماً من نفس النوع لايحدث كل يوم . فإذا نظرنا إلى نشرات الأخبار بشىء من العناية وجدنا أن الموضوعات تتنوع بنحو ٨٠٪ كل يوم . وبطبيعة الحال هناك موضوعات هامة معينة تتصل أو ظلت متصلة (كالهند الصينية مثلا ، وألمانيا ، والمغرب ، والجزائر ، والمجر) .

ولكن المعلومات التى تعطى عنها تكون على العموم سطحية فقط . والعادة أن تطبع التفاصيل الجديدة بعد أول ذكر للموضوع بأسبوعين أو شهر . وعلى ذلك يجب أن يتوفر للإنسان من الصبر ما يعينه على بعض البحث ليحقق شيئا

من التتابع أو الاتصال فى الأنباء وليس للرجل المتوسط من الذاكرة أو الوقت أو الرغبة ما يتيح له القيام بهذا البحث . ومن ثم فهو يجد نفسه وقد حبس فى ضرب من منظار الأشكال المنعكسة[1] الذى لا يكف عن الحركة، والذى يتكون من آلاف الصور تجرى الواحدة منها تلو أختها بسرعة فائقة وتخلو جميعها من أى تتابع حقيقى : ومن أشق الأشياء عليه أن يكون رأيا سليما من آلاف الخطوط التى ترسمها الفرشاة ، وكلها مختلف لوناً وقوة وحجماً ، كما تقدمها له الصحيفة . وهكذا تبدو الدنيا له كأنها اللوحة المرسومة بالتنقيط . فآلاف التفاصيل تصنع آلاف النقط الصغيرة . ، غير أن هذه النقط يجب أن يقرب بعضها لبعض تقريباً دقيقاً . ولكن هذا التقريب معدوم ، وهناك فراغات ومساحات خالية تعوق اتصال الرؤية . والواجب أن يمكن الناظر من أن يخطو إلى الخلف ويتأمل المنظر كله من بعيد . ولكن قانون الإعلام يقضى بتزويد الناس بالمعلومات يوميا . لذلك يستحيل على المرء أن يخطو إلى الخلف ليحيط بالمنظور كله ، لأنه سرعان ما يعاجل بطائفة جديدة من المعلومات تطمس سابقتها وتتطلب إيضاحاً جديدا لا يملك الوقت اللازم له . مناظر لا تفتأ تتغير وتتبدل — مناظر « منقطة » لذلك تنطبع فى ذهن الرجل المتوسط الذى يريد أن يحتفظ بمعلوماته متجددة صورة مهلهلة لعالم يبدو متناقضاً مهوشاً مجنوناً — عالم يتقلب بسرعة مريعة — وهو لا يستطيع أن يفهم السبب فى هذه التقلبات . أضف إلى ذلك أنه مادام الإعلام يتناول عادة الحوادث[2] (بمعناها الحرفى) ، فإن الصورة التى تنطبع فى ذهنه عن العالم تكون صورة فاجعة . والفترة التى يجتازها العالم اليوم رهيبة مزعجة . لذلك ينتهى الأمر بالمرء إلى الإحساس بأن المشكلات والأحداث قد غلبته على أمره تماماً . فهو لا يعود يشعر بالكفاية ، ويشتد إحساسه بأنه مفرق . إنه يشعر بعجزه وضآلته ، ولا يرى رابطة بين ما أوتى من إمكانيات العمل وبين الموقف المعقد الذى توحى به الدعاية . فيساوره شعور النقص والخوف — ولكن الإنسان لا يمكن أن يقبل موقفاً كهذا ، ولا يمكن أن يقبل فكرة كونه

---

(١) Kaleidoscope

(٢) Accidents

جزءاً فى عالم متناقض مهلهل فلا بد له من أن يقف موقف البطولة ؛ وحتى « كامى »[1] الذى صور هذا الاتجاه على أنه الاتجاه الأمين الوحيد ، لا يستطيع فى الواقع أن يمضى فيه إلى النهاية . كذلك لا يستطيع أن يتقبل فكرة استحالة حل المشكلات التى تقفز أمام عينيه ، أو أنه مجبر على الشعور بالعجز وعدم القدرة على وقف سير الأحداث . فطالب الإعلام أحوج ما يكون إلى إطار يصنف فيه المعلومات وهو فى حاجة إلى التفسيرات ، والإجابات العريضة للمشكلات العامة . وهو فى حاجة إلى الربط والوصل ، وإلى تأكيد قيمته الشخصية . وهذا كله نتيجة مباشرة للإعلام . فكلما ازداد تعقد الظواهر وجب أن يزداد تفسيرها بساطة ؛ وكلما ازداد تنقيط الصورة وجب أن تزداد منهجية الإطار ، وكلما ازدادت صعوبة المشكلات وجب أن تكون حلولها كلية شاملة ، وكلما ازداد خطر الشعور بالنقص الشخصى وجب الارتفاع بقيمة الإنسان وقدره . ولكن هذا كله دعاية ، ولا تستطيع أن تقوم به سوى الدعاية . صحيح أن الإنسان الممتاز ، الإنسان ذا الثقافة الضخمة والذكاء الكبير ، والذى أوتى معينا متصلا من النشاط ، يستطيع أن يلتمس حلوله لنفسه ، وأن يتقبل السخافات ، وأن يعتمد على نفسه فى تقرير نوع العمل الذى عليه أن يقوم به . ولكننا لا نتحدث هنا عن الإنسان الممتاز (وكلنا بطبيعة الحال نحسب أنفسنا ممتازين) بل عن الإنسان المتوسط .

فإذا حللنا أسباب نجاح الدعاية بدأنا نشعر بأن أهم هذه الأسباب هو أن الدعاية تتجاوب بالضبط مع حاجات الإنسان الحديث . وليس فى الإمكان هنا أن نحلل هذا القول تحليلا تاماً ، ولكن لا بد لنا على الأقل من الإشارة إلى عنصرين : أولها حاجة الإنسان إلى التفسيرات ، وثانيهما حاجته إلى الشعور بقيمته وقدره . وقد بينا أن هاتين الحاجتين نتيجتان للإعلام ـ لا كلية بل إلى حد كبير .

والدعاية الفعالة يجب أن تقدم للإنسان صورة شاملة للعالم ، ولا نعنى بها العقيدة أو المذهب ــ فهذا مطلب فكرى بعيد من كل الوجوه ــ بقدر ما نعنى بها الرؤية . وهذه الرؤية تشتمل أولا على صورة أو عرض سياسى اقتصادى

---

(١) Camus

تاريخى عام هو فى ذاته أساس قوة الدعاية لأنه المبرر ، الموضوعى المظهر ، لنشاط الدعاية . فمن الضرورى دائماً بيان وضعنا بوصفنا جزءاً من مجرى التاريخ والتقدم . وهذه الصورة العامة تمكن الفرد من أن يصنف الحقائق التى أمده بها الإعلام تصنيفاً صحيحاً ، وهى تهيء معياراً لتشكيل الرأى : بتوكيد بعض الحقائق وتجاهل بعضها ، بناء على ملاءمتها أو عدم ملاءمتها للدخول فى الإطار . وهذا يتفق وحاجة الإنسان الأساسية إلى الاحتفاظ بالرؤية فلا تحجبها عنه لوحة كابية صارمة من الحقائق المختلطة التى تقف بينه وبين المنظور .

ولكن على الدعاية أيضاً أن تفسر الحدث ، وأن تجيب على سؤال السائلين « لماذا ؟ » ، وأن تعلل المواقف الاقتصادية والسياسية . ويبدو أن الدعاية تكون أقل قوة وخطراً حين تقدم أخباراً يملك الفرد تفسيرات جاهزة لها أو إجابة حاضرة . وأعظم مواطن قوة الدعاية على التحديد هو أنها تزود الإنسان العصرى بالتفسيرات الشاملة البسيطة ، وبالأسباب القاطعة العريضة التى لا يستطيع الحياة بدونها وخضم الإعلام محدق به من كل صوب . والدعاية تطمئن الإنسان من ناحيتين . أولا لأنه يرى فيها تفسيراً لا يعييه فهمه للأحداث حين تقع ، وثانيا لأنها تمنيه بحلول معينة للشكلات التى تنشأ حين تخضع تجربته الشخصية المحدودة الموضوعية . ولكن الدعاية تعلمه كذلك أن هذه المشكلات لا سبيل إلى حلها إلا إذا شارك فى الأعمال المقترحة لحلها . وهذه هى طريقتها فى إشعار الفرد بقدره فبفضلها يستعيد توازنه بعد أن أغرقه طوفان الإعلام .

ذلك أنه بعد أن اكتسب إحساس العجز البالغ فى عالم غدا شديد الترامى والتعقد ، أصبح الآن على علم بأهميته الشخصية . فالدعاية تخبره بأن ولاءه لا غنى عنه ، وأنها تعتمد على تدخله ، وأن العمل الذى سيقوم به حاسم ، وأن شيئاً لا يمكن حله بدونه . فإذا كان الإعلام ضرورياً لمعرفة المرء بذاته ، فالدعاية ضرورية لمنع هذه المعرفة بالذات من أن تنقلب يأساً . والمرء يغنيه اقتناعه بأن فى استطاعته أن يتدخل تدخلا فعالا فى الحياة السياسية . أضف إلى ذلك أن الدعاية تعلمه أن المشكلات العويصة التى كشف عنها الإعلام يمكن حلها ، ولكن بشرط أن ينتصر هذا الحزب بعينه ، أو هذا الشعب بعينه ، أو هذه الحركة بعينها

وأنه هو ، هو الفرد العادى ، سيكون صانع هذا النصر وبانيه ، وأنه سيكلل بالغار . وهكذا يتلقى الإعلام جوابه ويوضع فى مكانه الصحيح . فهو لا يسبب عقبات بعد ذلك ، بل على العكس من ذلك يصبح داعيا آخر من دواعى العمل. وقد رأينا ذبذبة البندول هذه من الدعاية إلى الاعلام يوم بثت الدعوة لجماعة تدعى جماعة المكافحين لأجل السلام . فقد أكدت الدعاية فى هذه الحالة شعور الفرد بقدره واقتناعه بأن لقراره الشخصى أثرا هائلا فى مصير الشعوب .

يتضح فى ضوء هذه الحقائق أن العلاقة بين الدعاية والإعلام معقدة يصعب تحديدها . فالحدود بينهما مبهمة غير واضحة المعالم . فيكاد يكون محتوما أن يتحول الإعلام إلى دعاية ، والإعلام يجعل الدعاية ميسورة ، ويغذيها ، ويجعلها ضرورية وهو يخلق فى الإنسان الحاجة للدعاية ، وهذه الحاجة بدورها تفتح الباب لضروب من العدوان النفسانى وألوان من الاغواء السياسى والعاطفى . ونعود فنقول ، لنحذر تخيل ذلك الضرب من العالم الذى توحى به كلمة الدعاية — عالم المانوية (١) بجانبه الأبيض وجانبه الأسود ، جانب الخير وجانب الشر — الإعلام الطاهر فى ناحية ، والدعاية الخبيثة فى الناحية الأخرى . فما أصدق ما قيل عن الشيطان من أنه هو الذى خلق ما فى الألفاظ من لبس وإبهام ؟

(١) المذهب المانوى . مذهب قائل بالثنوية (النور = الله والظلمة = الشيطان) — قاموس النهضة .

إميلي توليـــه

مشـكلاتـ أدبيّـة

ترجمة : الأستاذ محمد قطب

إذا نظرنا إلى الأدب الحديث نظرة سطحية سريعة ، لحظنا فيه ظاهرتين تشهدان بحيويته أكثر مما تدلان على ضعفه وتأخره — على الأقل فى بلاد الغرب — إحداهما التوسع غير العادى فى ميدان القصة ، والأخرى ظهور النقد الأدبى كفن قائم بذاته .

إن القصة اليوم تبدو بمظهر العالم بكل شيء ، ولا تفلح فى كل حالة فى إخفاء قصدها التعليمى . وقد كانت نظم التأديب المختلفة فيما مضى تنفصل عن الأدب فى اللحظة التى تجد فيها وسائلها الخاصة وتميز أهدافها ، تاركة له ميدان القصة خالصاً بغير شريك . أما الآن فلم يقتصر فهم القصة على العلوم الناشئة التى لم تتحدد بعد بصفة قاطعة كالتحليل النفسى ، وعلم السلالات البشرية (إتنولوچيا) وعلم الجريمة ، بل إن علوما أخرى أقدم منها كالفلسفة أو التاريخ أو القانون ترجع إليها وتسارع إلى استخدامها لإثبات موضوعاتها وتوكيد مطالبها . ومن ثم تضطلع القصة بالغايات المتباينة لتلك العلوم .

وحين يشير ا . ر . كورتيوس E. R. Curtius [1] إلى « الرغبة الواضحة لدى

(١) Kritische Essays zur europäische Literatur (Bern, A. Franke, 1950) French ed. Essais sur la Litterature éuropéenne (last chapter : Remarque sur le Roman français) (Paris, Grasset, 1954) .

الكتاب الفرنسيين منذ سنة ١٨٣٠ فى أن ينظر إليهم على أنهم مساهمون لاغنى عنهم ، ومؤهلون للقيام بمهمتهم فى عملية نشر الحضارة فى صفوف الشعب ، إن لم يكن بين صفوف الإنسانية جميعاً ، كان فى ذهنه ولا شك كتاب القصة قبل كل إنسان آخر . فالحق أن القصة لاتعترف بأية عقبة فى طريقها ، وتدس أنفها فى كل شئ . . وأن أخطر المسائل مدين للقصة باتساع نطاقه — وفى أحيان كثيرة بتشويه صورته . وإنه لصحيح إلى أبعد حدود الصحة أن القصـــة — أحدث ألوان الأدب — فى مزجها بين الصحيح والزائف فى طوفان من التحليلات ، قد شرعت تخلط بين التاريخ وعلم النفس ، وتعطى لمسات سطحية من علم الجمال والتعليم والدعاية والعلوم والسياسة ، وتغتصب ما لهذه جميعاً من المكانة ، وتحاكى ما لها من الوسائل الفنية ، ولـكنها فوق كل شئ تقوم بمخادعة القارئ ، إذ تمنحه تعويضاً رخيصاً عن حياته اليومية العادية الجامدة التى ليس فيها مثير .

تلك هى التهمة التى وجهها روجيه كايوا [١] Roger Caillois إلى القصة فى وقت مبكر يرجع إلى سنة ١٩٤٢ . ولـكن على الرغم من ميله إلى إلقاء اللوم على القصة فقد فتح فى النهاية أبواباً من الأمل المشجع حين أكد أن النذر ذاتها التى أدت إلى زلزلة ثقتنا فى القصة ، ستؤدى ، حين تمضى فى طريقها ، إلى أن تجعل القصة تميز كل ماخلطت بينه من قبل بلا روية ولا تبصير .

أما ڤلاديمير ڤيـــدلى Wladimir Weidlé فى كتابه « نحل أريستيه[٢] » Les Abeilles d'Aristé « فهو أشد نقداً . والواقع أن ذلك المستوى من القصة « الذى يستسيغه الجميع » هو الذى يلاحظ فيه ڤلاديمير بصفة خاصة « مايهدد بتدمير الروح » وإضعاف الوظيفة الإبداعية للخيال . وهو يبين كيف أنه منذ بلزاك إلى سارتر ظل كتاب القصة يتركون التقاليد الرومانسية تدريجاً ويتخذون كل أشكال الواقعية والتجربة فى وسائلهم الفنية ، مضيقين على الدوام مجال الإبداع . ومن ثم كان — فى نظره — انحراف القصة ، أو تطورها فى اتجاه التراجم الشخصية والطريقة الإخبارية والتسجيل التقريرى . ومن ثم كذلك كان ماهو أبعد من ذلك

(١) Puissance du Roman (Marseille, 1942).
(٢) تبلغ الطبعة الثالثة (١٩٥٤) ثلاثة أضعاف الطبعة الأولى (١٩٣٦) .

مدى : « غلبة الروح الإخبارية على الإدراك ، والوثيقة المكتوبة أو المصورة على عملية الخلق الجديد لما هو حقيق ، من خلال الجهد الذى يبذله خيال الكاتب أو الفنان » .

ويوازن ڤيدلى — وهو يصف الطرق الفنية التى يتخذها القصاص الحديث لإتقان عمله — بين عبارة جيد Gide : « التعبير عن العام بالخاص ، أى جعل الخاص يعبر عن العام » وعبارة جيته التى تحمل فى طياتها نقداً ضمنياً : « هناك فرق كبير بالنسبة للكاتب بين البحث عن العام فى الخاص ، وبين البحث عن الخاص للتوفيق بينه وبين العام » .

ويؤكد ڤيدلى أن الخيال وحده هو الذى يجعل الفرق بين الشئ المتخيل والشئ الحقيق غير محسوس ؛ وهو لا يستطيع — إلا من خلال الرؤيا الكاشفة — أن يدرك التداخل العميق بين الاثنين ، وهو التداخل الذى يتكون منه الفن . وخلو القصة من عنصر الخيال ينزل بها إلى درجة من الفقر المدقع ، ذلك أن أية قصة تتنكب الخيال وتقنع بالتحليل أو تقرير الحقائق تتحول إلى ما يسميه ڤيدلى « ترقيع رومانسى » : ويستحيل على شخصياتها التى فقدت الوجود الحقيق الحاضر وصارت تعانى « نكوصا عجيباً فى حيويتها » أن ترى « من جميع الجوانب فى وقت واحد » بوصفها « شخوصاً متماسكة متحركة » وتصبح مجرد نماذج أو عينات .

والواقع أن الأثر الذى تحدثه الطرق العلمية أو التى تنتحل صفة العلم فى مجال الفن ، يجنح إلى إضفاء سمات مثل الجنون أو الذهول على الشخصية الرومانسية ؛ أو على النقيصة المتمثلة فى حيويتها المعقدة التركيب . ومن ثم لا يمثل الشخص الرومانسى أكثر من صورة بشرية متضائلة ، مشوهة ، منحطة . . لا أكثر من عينة من طبقة ، أو وطن ، أو وظيفة ، أو مرض ، أو رذيلة ، أو ما إلى ذلك من صور الجدب والإمحال . والحق أن التحليل النفسى عرضة للنقد حين يتجاوز حدوده ولا يقصر نفسه على الأبحاث « الإكلينيكية » (العلاجية) التى ينبغى للطبيب وحده أن يحكم على نتائجها — وهذا ينبغى أن يكون أكثر من مجرد عالم — بل يهدف إلى أن يتخذ صورة مناسبة للأدب من حيث هو طريقة للشرح والتفسير . إن « الاعترافات غير الكهنوتية » كما يقول ڤلا ديمير ڤيدلى تستطيع أن تبعث

الراحة فى نفس الشخص الذى يعانى الكبت إذا أحس بالثقة فيمن يستجوبه . ولكنها لا تصلح أن تكون تفسيراً لعمل فنى ، لا من حيث عوامل تكوينه ولا من حيث قيمته النوعية طالما أن مثل هذا العمل غير قابل للمقارنة على الإطلاق .

ويضيف فى عبارة من أشد عباراته توفيقاً فيقول : « إن التناقض فى عملية الخلق الفنى يأتى من أنها عملية ذات شقين ، فهى فى روحها إبداع ، وفى طبيعتها كشف » ولكن الفنان الحديث فى احتقاره للروح ، وشغفه الجنونى بالكشف ، لا يحاول — وهو يسعى إلى الكشف بأى ثمن — أن يخلق شخوصاً يمكن أن تصبح أناسيّ . إن محاولة الكشف فى داخل نفوسهم هى الشيء المقدم فى أهميته ، ومن ثم كثرة التحليلات الشخصية ، والاعترافات ، وما يدعى باليوميات الصادقة ، لاكتشاف أبسط الحقائق المخالفة للحقائق المحيطة بها ، والتى تكون مخالفة أحياناً لأنها أتفه ، وأحياناً لأنها أكثر أهمية .

ومن ثم لا تستطيع القصة الحديثة أن تقدم أكثر من قائمة من الحالات العجيبة الشاذة غير العادية ، وهى التى يعلن ڤيدلى — وقد بحث فيها عبثاً عن الكائن الإنسانى — أنه يجد فيها صورة هزلية من ذلك الإنسان(١) .

وبغض النظر عن رأى الإنسان فى تطور القصة ، هل هو تقدم إلى الأمام أم نكسة إلى الوراء ، فإنها فى صورتها التقريرية قد تقدمت تقدماً عظيما وراء ما كانت عليه فى صورتها الروائية . والنجاح هو الكلمة الصحيحة لوصف انتشارها الهائل فى جميع الأنحاء . وإن نجاح القصة اليوم أكثر من أى عهد مضى ليضعها بين أوثق الوسائل وأفعلها فى نشر الأفكار التى يتشربها المجتمع الحديث ويقوم عليها . إنها هى الطريق الثقافى الأكبر بالنسبة للرجل العادى إن لم تكن هى مرشده الخلق . ومع

(١) مما يستحق التنويه أن بعض الدراسات الخاصة تنتهى بنتائج شديدة الشبه بما انتهى إليه فيدلى . فالكاتبة يانيت ديليتانج ـ تارديف فى كتابها « قصص إدموند الفيور » (باريس ١٩٤٨) التى قامت بدراسة القوى المسرحية والسيكولوجية التى تبعث الحياة فى هذه الأعمال ، قد وصلت هى الأخرى إلى اكتشاف الانحلال والضعف فى الرواية التى تقوم على عرض الشخصيات إذا قيست بأنواع القصص الأخرى الأسهل منها أو الأسرع منها حركة . وهى تتوجه باللوم فوق كل شيء الى الرواية الحديثة من أجل خلوها الكامل تقريباً من الروح الرومانسية ، وضعف تركيبها و « اتجاهها العام المتزايد إلى هدم الاهتمام بالنواحى الموسيقية والمعمارية » .

ذلك فهى — فى هذا الميدان التعليمى — توشك أن تقتلع جذورها الأفلام السينمائية (وذلك من أسباب الأسى بالنسبة إلينا نحن الناصحين الصادقين) .

أما السمة الثانية التى تميز الآداب الحديثة — وهى الدور المتزايد الذى يقوم به النقد — فهى أعظم دلالة على تغير مقبل ، أو على الأقل تحول هام فى التطور الأدبى . ومهما يكن من أمر فإن الغزو الذى يقوم به النقد لايتضمن خطراً ما . فإن النقد التافه لايؤدى إلى أية نتائج ، ولن يخطىء إلا عن جهل أو عناية بالسفاسف .

والنقد الجيد فى نظر القارىء هو الذى يحمل برهانه . وهو يحمل فى ذاته علاج ما يحتوى عليه من مجانبة للدقة أو ضعف فى الحكم ، ويصدر الحكم على نفسه إذا لزم الأمر . وهو على غير الفنون الأدبية الأخرى لا يستطيع أن يتحول إلى عمل فنى ، فيسترخى فاتر الهمة ويلزم الصمت . إنه يعمل على الدوام . ويتنفس على الدوام . إنه لا يعرض نفسه فى كبرياء المباهاة على أنه تفسير نهائى قاطع ؛ بل هو فى لين عريكته — المنطوى مع ذلك على التصميم والجرأة — يتتبع الخط المقطوع ، يتتبع الرسم البيانى للمنحنيات التى يتأثرها الإنتاج الأدبى . وإذ كان لا يتخذ صورة ثابتة فإنه يستطيع أن ينقلب على نفسه ، وهو أمر لا تقدر عليه القصيدة ولا القصة ولا المسرحية .

ومفهوم أننا نتحدث عن ذلك اللون من النقد الجدير بهذا الاسم ، الذى يبعد عن الإذعان والخضوع بعده عن الانفعال السريع والتعصب . ولا يصدر كذلك عن روح الاستخفاف بكل شىء وبخس الأشياء قدرها ، ولا عن روح الشك فى كل شىء ، وهما طريقان هينان للظهور بمظهر العلم . إنه روح إيجابية للعون والتوجيه . إنه فى أساسه روح التفكير الواضح الرائق ، الذى كثيراً ما يكون إدراكه ونفاذ بصيرته مستمدا من الإعجاب والتقدير ، الذى لا يقل مع ذلك حسما وصلابة عن روح الازدراء والاحتقار .

ومن ثم فالنقد يقوم بأتفه مهامه حين يقتصر على « العلاقات الخارجية البحتة ، والمقارنات المتحذلقة » . إن ألوان المشاعر والأفكار محدودة ، وكذلك وسائل

التعبير عنها . ويستطيع الإنسان دائماً أن يتعرف على موضوع استخدم من قبل . وليس الفن فى هذا .

إن الناقد ليمارس من خلال تحليله لونا من التمل لا يشعر به الفنان ذاته . وكأنما قصص القصاص وقصائد الشاعر قد تولدت عن نوع من التكافل اللاشعورى بين مختلف العناصر ، ومهمة الناقد أن يحلل هذه العناصر تحليلا واعيا من أجل تثقيف نفسه .

والواقع أن العصر السعيد بالنسبة للنقد ما يزال فى مبدئه . وبابتداء هذا العصر لن يمضى أى شىء من الفساد أو الخداع أو الطغيان بغير تقويم كما حدث من قبل . فالنقد يحتج على الظلم ويدافع عن المظلوم . إنه حر . وإن الحرية لكامنة فى طبيعته .

وحين ننظر إلى النقد على ضوء هذا الاعتبار يصبح حكمه على الأشياء حكما بناء ، ويصبح هو وجهة نظر معينة تجاه الحياة . وإن الاهتمام الذى يحس به الإنسان تجاه الدور الذى يقوم به الأدب ، ليرتكز على قوته الخيرة أو الشريرة . وإنه باسم هذه النظرة الأخلاقية التى ليست على الإطلاق ضيقة الأفق ولا محدودة ، والتى تهب عليها تيارات العالم أجمع فتمنع عنها الركود ، يأخذ النقد على عاتقه تبعة توجيه الفكر المعاصر نحو النقط اللامعة على الأفق . ومع ذلك فإن حريته وقابليته الدائمة للحركة قد أثرا بادئ الأمر فى سمعته . ففى نهاية كتاب « زهور تارب Fleurs de Tarbes راحت چين بولهان Jean Paulhan تقارن دون أى تعليق تقريباً بين وجهات نظر متناقضة تجاه عمل فنى واحد ، معتقدة أن هذه المقابلة وحدها بليغة فى ذاتها . كما أن البروفسور ا . ا . رتشاردس I.A. Richards قام بتجربة فعلية فى أكسفورد تنحو نفس هذا المنحى ، وسجل النتائج فى كتابه « النقد العملى »[١] الذى أعيد طبعه عشر مرات على الأقل فيما بين عامى ١٩٢٩ ، ١٩٥٤ ؛ فقد اختار ثلاث عشرة قصيدة دون تسمية قائليها ، وسجل عن كل واحدة منها وجهات نظر متعارضة تمام التعارض . ولم يقف إزاء هذه الاختلافات الرئيسية موقف الحيرة أو الازدراء ، بل راح يدرس الأسباب

---

(١) London, Routledge and Kegan Paul.

والأشكال والبواعث والعناصر التى يتكون منها علم حياة بالنسبة للنقد . وهو بهذا يكون قد أخذ النقد فعلا أخذا جديا إلى حد كبير .

وقد ذهبت كلود - إدموند مانى Claude - Edmonde Magny إلى مدى أبعد من ذلك فى كتابها الضخم الممتاز « حذاء إمبيدوكل Les Sandales d'Emédocle »[1] لقد أعطت النقد بطبيعة الحال مكاناً أصغر من الفلسفة ، ولكنها أعطته مكاناً أكبر من الأعمال الإبداعية . ولا شك أن ذلك عمل جرىء ، لأنه حتى ذلك الوقت كان النقد موضع ازدراء من أولئك الذين يدعون أنفسهم « الخالقين » ، الذين كانوا يعتبرون أعمالهم فريدة ، مقدسة ، كاملة ، لا تمس ؛ والذين لم يكونوا يجدون القدر الكافى من السخرية يوجهونه إلى هؤلاء الطفيليين القادرين على المديح والمهاجمة والتحليل والتعليق ، بل القادرين كذلك ، تلك الدعوى المضحكة ، دعوى وضع المؤلفين فى مراتب وطبقات .

وفى رأى كلود - إدموند ، الذى يتعرف الإنسان فى مواضع مختلفة منه على تأثرها الجميل بباكيلار « Bachelard » ، أن هذا الترتيب مقلوب . فهى ترى أن الإنسان فى مواجهة لغز الحياة يخترع الأساطير بطريقة تكاد تكون غريزية ، وهذه فى مجموعها تكون الأدب والفنون . ثم يجىء التفسير والشرح لهذه الأساطير ، وهذا هو النقد . وأخيراً تجىء الفلسفة ، وهى مرحلة ذات مزايا خاصة ، تصل فى محاولتها التوفيق والتنسيق بين الأشياء كافة إلى إدراك الحقيقة المجردة . ونلحظ أن هذه المراحل الثلاث تطابق المراحل الثلاث المتوالية التى تمر فيها كل من عملية التجريد وعملية الوضوح . والحقيقة أن هذا الترتيب هو الترتيب التاريخى للمحاولات التقدمية التى قام بها العقل البشرى فى سبيل الوصول إلى تعبير روحى عن أسمى ما يشتمل عليه كيانه . « ومن ثم يشمل الأدب والنقد ، وأخيراً الفلسفة ، خطوات ثلاث للصعود البشرى نحو النور » (ص ٣٣) .

ومع ذلك يستطيع الإنسان فى يسر أن يتخيل أن كلود - إدموندمانى وهى تضع النقد فى هذه المرتبة العالية إنما تتطلب منه الكثير . وهى تقول إن وظيفة

(١) «Collection Etre et Penser» (Neuchatel, Editions de la Baconnière 1945).

النقد » وهى الحكم على الأشياء والتقنين لها » — أى محاولة الفهم ، واستنباط المعايير التى باسمها يزن الإنسان ويحكم — هذه الوظيفة تضعه فى الحقيقة فى موقف التبعية لغرض عام يتفق مع تعقد الحياة فى عصرنا : « إن من أول مهام النقد أن يجرى التحليل النفسى لحقبة من الزمن ، ويبين الاهتمامات العميقة التى تشغل هذه الحقبة ، فى صورتها التى تبرز فى الأعمال الأدبية ، وبهذا يستحث الخطى نحو توحيد الضمير الجمعى : وهكذا يتجه النقد الأدبى لأن يصبح لونا من علم الاجتماع » .

وتذكر كلود - إدموندمانى برشاقة تعبيرية هائلة ثلاثة أمثلة من هذا النقد الرفيع ؛ وهى تمثل فى الحقيقة ثلاثة نماذج من أنواع مختلفة . والمشكلة الرئيسية التى تثيرها فى تلك الفقرات الممتـــازة التى تخصصها لتشارلس مورجان Charles Morgan ، و ج . - پ . سارتر J. - P. Sartre ، وكافكا Kafka هى مدى تأثير الميتافيزيقا فى الأدب الرومانسى . هل الإنسان يحاول أن يرتفع على نفسه أم يهبط ؟ إن هذا سؤال رئيسى يمكن بسهولة أن يقسم التاريخ إلى جزءين : أحدهما تاريخ الحروب الخزى ، والآخر ذلك التاريخ المجيد على الرغم من كونه بطىء الخطى : تاريخ الجهد المبذول للتغلب على القسوة البدائية . ويقسم البشر إلى فريقين : الميتافيزيقيين والمتعطشين للدماء . وليس هناك — حين يفكر الإنسان فى الأمر — إلا هذان الفريقان من الناس .

ونقد « مانى » للقصص الثلاث المذكورة آنفاً هو فى أساسه دراسة الأحوال البشرية ، مأخوذة من وجهة النظر الاجتماعية ، كما أنه دراسة للعلاقات المتبادلة بين الذاتى والموضوعى ، سواء فى الفرد أو الحياة الجماعية .

وليس هذا النقد الميتافيزيقى مما يرغب فيه فريق المؤلفين المغرورين . فهو نقد « موضوعى » غفل من التوقيع ،وهو — فى رغبته ألا يفصح عن شخصيته — غير واضح الحدود . إنها (المؤلفة) هى وحدها صاحبة الحق فى أن تكون متحيزة . كذلك تزعم مانى . وهى تستشهد بعبارة بودلير المتعلقة بفن الرسم : « لكى يكون النقد عادلا ، وبعبارة أخرى لكى يبرر وجوده ، ينبغى أن يكون متحيزا ومتحمسا وسياسيا » . وهذا يسهل علينا ألا نوافق على إعجابها بكافكا . ونحن نعتقد أن هذه القصة التى كتبها كافكا — هذه الحقبة من العجز — قائمة

لا على أساس من الميتافيزيقا ، بل على إدراكه المؤلم الرتيب للعقد التى تشمل عليها نفسه . وهذا يحد من أهميتها كما يحد من قرائها . وإنها — بسبب عقم الرمزية المزدوجة الاتجاه التى يستخدمها ، بعد إذ هجرت وتقادم بها العهد — لتشارك مشاركة غير قليلة فى تدمير القوى الحية فى الإنسان الحديث . إن كلود — ادموند تحس بقدر كبير من الإعجاب نحو كافكا ، ومن المحتمل أن تكون الآلام الفردية العنيفة (التى يؤكدها كافكا نفسه بطريقة بارعة) من العوامل التى أثرت فى حكمها النقدى . أضف إلى ذلك أن هذا هو التحليل الوحيد من بين تحليلاتها الذى تهتم فيه بإيراد بيانات عن تاريخ حياة الشخص الذى تتحدث عنه . وفى رأيها أن تصوف كافكا — من بين أنواع التصوف الثلاثة التى تصفها — هو أنصعها وأنقاها . وعلى الرغم من ذلك فهى ترى فيه هو أيضا انصرافا عن الحياة ، « وخداعا وتزويقا » ومحاولة مقصودة للوصول إلى اليأس الكامل . ونستطيع أن ندعوها استحسانا أو تثبيتا لليأس .

وكذلك فإن مثال كافكا ، كمثال مورجان وسارتر ، يمثل عرضاً لنوع من الأدب يعانى اليأس من ذاته . وإذا عجز هذا الأدب عن أن يظل مجرد شرح وتفسير ، فقد أقام من نفسه شيئا فشيئا « معرفة متميزة » .

ومهما يكن من شيء — وهذه هى الخلاصة النهائية التى « يشتمل عليها » حذاء امپيدوكل » — فإنه إذا كان الانكماش الجزئى فى الأدب ناشئا من خلط المؤلفين بين أعمالهم الفنية والحياة الروحية خلطاهم المسئولون عنه ، فإن رفعته وامتيازه راجعان إلى أنه رغم ذلك يشتمل على « مراحل التطور البشرى المقبل ؛ ومن ثم فإنه من الطبيعى أن تكون مسئولية النقد هى أن يحافظ على حق الأدب فى أن يكون متعدد الجوانب والزوايا ، تعددا يبعث الحياة والنشاط . بينما مهمة الفلسفة هى أن تجعل الإنسان يستوعب ويسيطر سيطرة تامة على هاتين الوظيفتين من وظائف الضمير الأدبى : وهما العلم والأدب » .

والواقع أن الإنسان يواجه الصراع التقليدى بين حرارة إدراك النافذ لانفعالاته النفسية والبرود الكامل الذى يمارسه ذهنه وهو يكتب تحليلاته ... يواجه هذا الصراع فى الشعور العدائى الذى يحسه الفنانون تجاهه ، بسبب حرصهم

الشديد على وقاية أسرار وحيهم أو أسرار تجاربهم . وحين نواجه عملا فنياً يحرك مشاعرنا فإنه لا يسعنا إلا أن نتأرجح بين استمتاعنا به والحكم على قيمته الفنية، ورويدا رويدا يتحول حبنا البرىء له إلى حكم فنى مشوب بالحب .

هذا الحكم قد لعب دورا فى العاطفة الفنية ، وهو يتدخل لتبريرها وتقويتها . فالعمل الفنى ، وهو الشيء الذى يقدمه الفنان للتأثير على أحاسيسنا ، سرعان ما يصبح مادة للتأمل . وهذا الدور بالذات ، وهذا التدخل ، هو الذى بنى عليه جيتون پيكون Gaëton Picon رسالته فى علم الجمال : « الكاتب وظله » L'Ecrivant et son Ombre[1] وهو عنوان بارع يذكرنا بقولة ديمقريطوس Democritus : « الكلمة ظل العمل الفنى » . وفى بداية كتابه نجد عبارة تتفق مع فكرة مانى : « إن العمل الفنى ، والعمل الأدبى بصفة خاصة ، ليحرك الضمير النقدى بصورة لا تقاوم ، بمجرد أن يلمحه هذا الضمير ، فيتتبعه كما يتبع الظل خطوات أقدامنا » . والصراع بين الكاتب والناقد ، أو كما يقول جيتون پيكون « الصراع بين الخلق والضمير » — فإن هذه اللمحة الكاشفة التى يهرب المؤلف منها قد يصادفها هو ذاته وهو يبحث فى أعماق نفسه — هذا الصراع ذو أوجه متعددة . وپيكون يقلبها واحداً إثر واحد ، مقتنعاً بأن كلا منها يعكس جزءاً من الحقيقة ، أو قل إذا شئت وجها حقيقياً من وجوه الاحتمال ، ولكن هذا لا يغير شيئاً من الأمر . فالحقيقة لا توجد إلا فى الوجوه الظاهرية للأشياء . وإلا فأين يمكن أن توجد ؟

ومن ثم فإن پيكون يدرس العمل الفنى أحياناً فى ضوء الغرض الأول الذى دفع الفنان إلى القيام به ، وأحياناً أخرى من حيث صورته التعبيرية النهائية : أى لغته . وفى أثناء الميلاد المضطرب للعمل الفنى يتعاقب أو يظهر فى وقت واحد هذان العنصران المختلفان : أحدهما — وهو الأقل حدوثاً — ذلك الكيان المبهم الذى حدث فى خفايا الظلام فى باطن النفس ، والآخر — الأكثر حدوثاً — وهو الحساسية والوعى الذهنى الذى يجىء نتيجة محاورة طويلة فى باطن النفس . إن المعرفة — وهى عبقرية عدم الرضا بالواقع والنزوع إلى الجديد — تخلق العمل

---

(١) Paris, Gallimard 1953.

الفني — الذى يتملاه المؤلف ، ثم ينصرف عنه ، ثم يعود إليه ، وفى النهاية يقرر صورته النهائية — فى ذات اللحظة التى تتملك المؤلف فيها « صورة تعبيرية أقوى من أن ينكرها » . وفى استطاعتنا أن نرى إلى أين يقودنا بيكون . فهو إذ يختبر العلاقة بين التجربة الجمالية والحكم الواعى عليها ، ينكر أن التجربة الجمالية هى رد الفعل الناشىء عن الانفعال العاطفى وحده ، كما كان يُنظر إليها طيلة قرنين من الزمان ، إذ العمل الفنى — فى نظره — ليس موجها إلى الحساسية الشعورية الحسية وحـــدها ، التى يمكن أن تظهر أحياناً ، أو عمداً ، فى أردأ المستويات الشعورية ، وإنما موجه « إلى استعداد خاص للتمييز بين الأشكال التعبير المبتدعة » (ص ٣٧) وذلك إحدى مزايا الفكر . ومع ذلك فإن كاتبنا عاشقة الجمال يعترف بأننا حين نحب العمل الفنى نكون قد تجاوزنا المدى الذى نستطيع فيه تقييم هذا العمل ، ولو كنا أكفاء لهذا التقييم .

وفى الكتاب فصل رئيسى بعنوان « الجانب الجمالى والفلسفى من الفن L Eshétique et Le Philosophie de L'Art » يبين منذ البدء أن علم الجمال فى الماضى كان شديد الاتساق مع الأشكال التى تعبر عما هو « حقيق » إلى حد أن الفن الكلاسيكى لم يكن يتخيل « المطلق فى أى صورة إلا صورة الحقيقة مضخمة » (ص ١٢٧) . بينما نجد من ناحية أخرى علم الجمال الحديث يصل ما بين الفن « والذاتية ، والنواحى الاجتماعية والتاريخية . فهو نفسانى ، وتحليلى ، وبيولوچى ، واجتماعى » . ومع ذلك فإن الجمال الكلاسيكى وعلم الجمال الحديث كليهما أقرب إلى فلسفة الفن منهما إلى علم الجمال البحت ، بسبب بحثهما فى الأسباب والغايات . وكاتبنا يفرق بين فلسفة الفن التى تهتم بطبيعة الفن ، وعلم الجمال الذى يبحث القيمة الفنية للعمل الأدبى . والخلط بين مسألة الطبيعة الفنية ومسألة القيمة الفنية معناه إساءة فهمهما كليهما ، ومعناه أن ننسب إلى نوايا الفنان — وهى نوايا مشروعة دون شك سواء أكانت أثِرَةً أم مؤْثِرَة — نتائج لازمة، تختص بتفردها العميق .

« يصبح الإنسان فنانا حين يأخذ ما يسميه غير الفنان « شكلا » على أنه هو « المضمون » . وهو اللب . هذه الجملة من كلام نيتشه Nietzche يستخدمها مؤلف

« الكاتب وظله » كأداة تحويل يوجه بها ملاحظات نيتشه نحو تحليل الأشكال التعبيرية فى الفن . وهو فصل ممتع يرد فيه مثال مالارميه Mallarmé مرارا ، راجح الكفة فى نظر المؤلف ، يستخدمه مسبارا للحقائق التى يريد أن يصل إليها . والفصل يميل إلى بيان أن القصة أو القصيدة أو الرسم تبدو اليوم كأنها محاولة لأن تصبح « خلقا فى عالم اللغة أكثر مما هى تعبير عن العالم » . وينتهز بيكون هذه الفرصة ليتحدى النظريات الألمانية كنظريات Einfuhlüng أو Kunst Wissenschaft التى يضيف إليها المسائل الثانوية المتعلقة بالإيقاع الموسيقى فى الشعر ، وأثر الشهرة الأدبية و « جمال الطبيعة » .

ويقوم المؤلف بجولة يتتبع فيها الحكم التاريخى على الفن ، وهو حكم متردد بطىء التكون ، يعود منها إلى النقد الذى يحكم على الحكم ، والذى يجرؤ وحده على إبداء رأى معين ، وعلى الإقرار بوجود قيمة فى العمل الفنى أو عدم وجودها .

ومنذ بطلت معايير التذوق الكلاسيكية ، ظلت مهمة الناقد تزداد صعوبة على الدوام : فهو يضرب فى تيه لا معالم فيه ، ويتعثر فى ألوان زائفة من النوايا الطيبة ، ويقع على سر ميل الأدب إلى الانتحار . وهو يجرى لا هثا وراء الفنان الذى يسبقه دائما ويضلله . ومع ذلك فإن جهده اللاهث هذا هو الثمن الذى يقدمه ليثبت به جدارته . يقول جيتون بيكون : « إن الناقد هو الشخص الذى يجند قوته كلها لمواجهة الإنتاج الفنى لحقبة من الزمن ، والذى يختبر المفهوم المتعلق بالأدب بأكمله ، عن طريق الاتصال الدائم بالواقع » . وهو إذ يلقى نظرة عابرة على النقد المعاصر يرثى لعدم كفايته ، ويدرك أن هذا المفهوم الكلى يشتمل على عيوب كثيرة . ذلك أن النقد — وقد صار حذرا أو لين العريكة أو متقبلا للأمور على علاتها أكثر مما ينبغى — يروغ من المشكلة الوحيدة التى تخصه ، وهى مشكلة الاختيار ، والوزن ، والحكم ، والتوجيه . والنقد المسرف فى تقدير الذوق الفنى ، الذى يدعوه هو « نقد المضمون وما يحيط به » يستطيع ولا شك أن يمنحنا معرفة تؤثر فى مشاعرنا أو تنور أذهاننا ، ولكنه لا يستطيع قط أن يفسر وجود العمل الفنى كشىء خالد ، والنقد الجمالى وحده هو المهيأ لهذا الأمر . هو وحده الذى يستطيع أن يحدد ملامح الجمال المتحرك المتجدد على الدوام . وهو وحده الذى يقدر الجزء

الجوهرى من العمل الفنى ، الجزء الذى لا يقبل النقض . وهو الذى يحمينا من الوهم الذى يقتضينا — وهو ينسب كل شىء إلى الصدق المتمثل فى اتجاه فنى معين — أن نصغر من قيمة الموهبة الذاتية » وهنا يكمل جيتون پيكون دائرة تأملاته ويعود للنقطة التى بدأ منها : الصراع بين الواحد والكل : بين الحياة السعيدة والمقاييس الباردة التى تحدد لها أسعارا معينة ؛ بين الحب ومقاومة الحب، بين الخالق والضمير.

وإذا كانت عملية الخلق الفنى معناها اللجوء إلى قوى غامضة مبهمة ، فإن معناها فى الوقت ذاته إخضاع هذه القوى للضبط والوعى الذى يخصبها ويمنحها القوة ويضاعف قوة تأثيرها .

وليس بين الأعمال الفنية ما يعد عظيما إلا تلك الأعمال التى استطاع مؤلفوها أن يوفقوا فى داخل نفوسهم بين ذينك العنصرين اللذين يظن البعض أنهما عدوان : الغامض المبهم والواضح المبلور . ويميل پيكون لأن يثبت أنه ينبغى أن يوجد لون من الذوق الجمالى يصير فى التحليل النهائى إلى مجرد التعرف على هذا التوفيق النادر الحدوث . فعلم الجمال فى نظره هو « تنظيم منهجى للتجربة الجمالية التى يحياها الإنسان» يُظهِرُ فى العمل الفنى — الذى هو منبع العواطف الإنسانية — عنصرى المتعة والحكم ، أو التأمل والتفسير ، فى ذات الوقت تقريبا .

والوضوح ، والفهم الواضح للدوافع ، وبالتالى أهمية الحكم النقدى ، لا تستقبل استقبالا حسنا على الدوام .

وقد رأينا ما قاله فلاديمير فيدلى عن كاتب القصة . فقد رثى لإسراف المؤلف فى التأمل والتمعن ، زاعما أنه وجه جل اهتمامه لتفسير مفهومه عن الحياة ، ولم يعط اهتماما كافيا لتوضيح مفهومه عن العمل الفنى . وهو إذ يتطرق إلى الحديث عن الشعر أشد استياء من طريقة اختيار الأداة التى يبرز فيها الوعى أكثر مما ينبغى .

وفى رأى فيدلى أن لهفة الشاعر على استحداث شىء جديد ، ومن ثم رغبته فى أن يفاجىء الناس ويثير دهشتهم تقوده « فيما يختص بالنَّظْم » لأن يَبَزَّ كل جديد . فهو يحس بخوف مسرف من كل شىء « معتاد » : من كل شىء رآه الناس من قبل وهذا يؤدى إلى استغلال كل إمكانيات النظم والإيقاع استغلالا منظما ومحموما فى ذات الوقت : وهذا يؤدى بدوره إلى الإسراع فى تحلل الشعر بإفقاره من ناحية

الموضوع إلى الحد الأقصى ، وعزله عن الحياة ، وعن اللغة الحية ، وعن الإنسان الحى » (١) وهى قولة خطرة تقضى بالفناء على فريق كامل من الشعراء كانوا — منذ إدجار آلان بو — يفاخرون بأنهم يعلمون ماذا يصنعون . وهذا الحكم القاسى يذكرنا إلى حد ما بقلق روجيه كايوا لمظاهر الفوضى فى الشعر الحديث . وصحيح أن كتابه « خداع الشعر » (٢) كان يهاجم المذهب السريالى بصفة رئيسية ، ولكن فاته أنه إذا كان التفكك وعدم الترابط عديم القيمة بوصفه طريقة ، فقد يكون مفيدا بوصفه ذريعة يحتال بها الشاعر على الأداء .

إنه لا يرى فيما يصدر عن هذه المدرسة إلا اضطراب الفوضى ، دون أن يعطى قيمة للأجنحة المحلقة التى يمنحها هذا السرف ذاته للخيال . ولكن الأفضل ألا نعقد موازنة بين هذين المؤلفين فيما يتعلق بدور العقل (فى الفن) فإن نظريتيهما تكادان تكونان على طرفى نقيض .

ولا شىء يصلح لإثبات أن وضوح الأداء لا يمنع ظهور البراعة الفنية ولا يدمرها ، أكثر من الموازنة بين الصيغ الثلاث لقصيدة « L Aprés - Midi d' un Faune » فلم تكن المسودة الأولى ذات المقاطع السهلة المليئة بالحكم - التى لم يكن ليجحدها منديس Mendès بل بانفيل Banville نفسه - هى التى أوحت وحيها إلى ديبوس Debussy بل الأحرى أن تكون الثالثة التى كانت قد نضجت وتحورت كما ينبغى وغمُضَت ، وأستطيع أن أقول إنها عادت - رغم وضوحها الكامل - إلى الخفاء والإبهام .

أما قلة إنتاج مالارميه ، فإننا نعلم أن له أسباباً عدة ، كان بعضها مستقلا تمام الاستقلال عن مدى إحساسه به ، والبعض الآخر كان ملازما لارتفاع مستوى أفكاره وخاصة تلك الفكرة التى يتشبث بها الشعر الرفيع ، تلك التى تقول إن الكون لا يتمثل فى أرفع صوره إلا فى الصورة اللفظية .

ويكفى مثال ڤاليرى لتحدى المفهوم الشبيه بالصوفى ، أو الدين بصفة عامة ، الذى يداعب خيال ڤيدلى عن الإبداع الفنى . ففى ڤاليرى نجد ضجراً من وضوح

(١) المصدر السابق .
(٢) Gallimard, 1948.

الأداء ، وضجراً من التوتر الذى يتطلبه ، والذى يجعله ينهى قصائده لغير شيء سوى الرغبة فى إنهائها . وهو وإن فقد متعته الذاتية فى هذا، فقد ظل يمتع جمهوره، وهو جمهور لابد قد أساء الفهم. فنى قصيدته المدافن البحرية Cimetière Marina كان ما علق بذاكرة الجمهور بصفة رئيسية هو الخاتمة الأخيرة التى كانت تبدو لأذن الشاعر بجرد رجعة إلى المقطع المتكرر المعهود .

وصحيح أن فيدلى يكاد يصور فاليرى على أنه ضحية التأثير المشترك الوبيل ، لليوناردو دافنشى وإدجار ألان بو . وهو يقول إن فاليرى قد ورث عن أبويه الروحيين هذين لذة الكشف والارتياد ثم لذة المعرفة ، وأخيراً لذة تجربة قوى الإبداع الفنى فى مجالات جديدة . وقد وجد فى ذلك من المتعة الهائلة ما جعله يستغنى به فى ذاته ، كما لو كان الإمساك بأعنة الحكم يغنى الإنسان من الحكم ذاته أو يدفع الإنسان إلى رفض الحكم . « إن ليوناردو ومن بعده إدجار ألان بو - كل على طريقته الخاصة - كانا يعتقدان أنهما يستطيعان أن يوفقا بين الفن والكبرياء. ولكن فاليرى كان يختار الفن تارة والكبرياء تارة . فتارة ينتج وتارة يلوذ بالصمت » .

وإذا وضعنا الأمر وضعاً منهجياً لتوضيحه ، فإننا نجد أن هذا البديل ليس بديلا على الإطلاق . وقدكانت فترات الصمت والنشر فى حياة فاليرى تتبع إحداها الأخرى . وإنه لمن الجرأة أن نحاول عن طريق الاستنتاج أن نعدد الأسباب المختلفة التى أدت إلى ذلك ، طالما أنه قد شرحها بنفسه .

ولا شك أن فيدلى على صواب فى اعتقاده أنه بالنسبة للفنان يكون الرجل بأجمعه هو الذى يحمل التجربة الشعورية وهو بأجمعه يخرجها إلى حيز الوجود . ولكنه يتجاوز المدى حين يزعم أن معرفة الإنسان بأن له قدرة إبداعية هو ذاته الذى يحول دون الإبداع فى الوقت الحاضر .

ليس السبب الوحيد فى الفشل هو « اللجوء للتفكير أكثر من الخيال » بل كثيراً ما يكون هو اللجوء للخيال أكثر من التفكير . بل ينبغى - فضلا عن ذلك - أن نرد بأن الفكر والتفكير هما أيضاً جزء من الإنسان . وحين يضع الفنان كيانه كله فى العمل الفنى فليس يمنعه ذلك بحال من الأحوال من أن يكون مدركا

لقواه الفنية ، وبالتالى مدركا لموهبته . وهذا الإدراك بدوره لا يمنعه من الإيمان بوحيه الذاتى السابق فى وجوده لهذا الوعى ، والذى بدونه لا يمكن فى الواقع أن يوجد العمل الفنى . وفى رأينا أنه لا يوجد تناقض بين الوعى والوحى ، وكل شىء يتوقف على حيوية الفنان .

* * *

بأى ذهنية رائعة وسلاسة - على مافى هذا التعبير من تناقض - يثور ڤيدلى على حق الضمير النقدى فى الإشراف على الإنتاج الفنى ! بأى حماسة وفكر ثاقب يحلل ويركب عناصر الأداء الفنى لأولئك الشعراء (الأداء الفنى مختلطا بقواعد النظم)! ما لارميه ، وڤاليرى ، ورمبو Rimbaud ، وجويس Joyce - أولئك الشعراء القادرين على إنتاج الشعر الصافى ، والذين قالوه بالفعل ، والذين استطاعت أعمالهم - رغم أنه يعترف بأن قيمتهم وقتية ومحدودة - أن تقود الشاعر خلال المأزق الذى يذوى فيه فى الوقت الحاضر .

ونحن شخصياً حين نواجه القدر الوافر من الإنتاج الشعرى، نرفض أن نتحدث فى أن الخيال الفنى قد استُنفِدَ وأصابه الكلال . وليس كل هذا الإنتاج على مستوى الأعمال التجديدية . ومع ذلك فإنه إذا ظهر شاعر عبقرى فإنه سيستخدم كل مايميل الإنسان الآن لتسميته « بقايا الجمال » . سيمسك بها ويبعث فيها الحياة . سيصلح ويبتدع ، ويسلك - بأعماله الفنية - طريقا فى وسط غابات المستقبل الكثيفة ، ممهداً واسعاً فيها يستطيع الآخرون أن يسلكوه. ليس هناك تدهور فى الفن ، وإنما خواء مؤقت فى الأرواح المبدعة . وتلك مسألة جيل من البشرية .

وتحتل مشكلة السلاسة والوضوح حيزاً أكبر مما يظن الإنسان . وهى لا تنبع من مسألة وسائل الأداء الفنى وحدها .

فعندما تصل عملية الإبداع الفنى إلى أقصى عمقها ، ينير الوعى بالدوافع الداخلية طريقَ الكاتب نحو هدفه . ومن جهة أخرى يبين للجمهور الطريق الذى يريده الإنسان أن يتبعه . وتنبع المناقشات الحادة حول الالتزام من وضوح الأهداف - أو إن شئت من الجانب الخلقى للأهداف .

فكل من يقول « الغايات » فى الحقيقة يقول « الواجب » . والكاتب شخص عليه واجبات ينبغى أن يقوم بها : واحد تجاه نفسه ، أى تجاه عمله الفنى ، والآخر تجاه القارئ الذى نجد عند التحليل النهائى أنه هو المقصود بهذا العمل الفنى . وعلى هذين الواجبين ، على تصارعهما أو تقاربهما أو وضع أحدهما فى مقدمة الآخر ، يتوقف الحل الذى يدعو إليه كل كاتب يؤزه ضميره .

وكما بين جوليان بندا Julien Benda ، فإن مسألة الالتزام التى أثيرت منذ وجد الكتاب ، والتى أجيب عنها بالنفى فى عصر الأبراج العاجية ، وكثيرا ما يجاب عنها بالإيجاب فى عصرنا هذا المكدود ، تُستَمدُّ أساساً من تأثير على الرأى العام ندعيه أو نخشاه أو نرغب فيه . وهى مبنية على الشهرة والسلطان اللذين ينسبهما الإنسان لكاتب من الكتاب . وهذا يوحى — كما نستطيع أن نذكر عرضا — بأن الأدب قوة لا يمكن تجاهلها . وباختصار فإن المشكلة توجد حيثما نقب الإنسان عن صلة المؤلف النفسية والاجتماعية بقرائه ، أى كلما اهتم الإنسان بما يسمى اليوم الجانب الاجتماعى من الفن .

وإن مسألة الالتزام كما يدافع مؤيدوها أو يهاجمها أعداؤها لتشتمل على فرض رئيسى متأصل ، هو الصلة بين علم الأخلاق وعلم الجمال . ومن أجل هذا السبب يهاجم بعض الناس الأدب الحر باسم الأخلاق ، وآخرون يهاجمون الأدب الملتزم باسم أخلاقية عليا الأدب والفن .

ومع ذلك يبدو أن مشكلة الالتزام هى لون زائف من المشكلات ، وأن الفنان لا يمكن أن يتمزق فى أكثر من اتجاه بسبب واجبات متعارضة تفرض عليه ، وأن كل ما ينبغى أن يوجد فيه هو التوافق والاندماج والتكامل بين واجبه كإنسان وواجبه كفنان . إن مشكلات الفن كائنة فى الفن ذاته ، وهنا فقط يحس الفنان بحدوده وقيوده : وهنا فقط لا يكون حرا فى ارتكاب الشر ، أى شرٍ تجاه نفسه ، أى تجاه الإنسانية .

ذلك — من بين آراء أخرى مماثلة — هو رأى جيتون پيكون ، الذى كتب فصلا أجاد اختيار عنوانه : « L' art Comme Remords Joie » يقول فيه : « إن الفن لا يستطيع أن يخضع لأية قوانين إلا قوانينه الخاصة ، وإنه لا يمكن

أن يكون له دلالة إنسانية إلا حين يقتحم كل ميدان ليصل إلى أقصى ما يستطيع أن يكونه : لغة رفيعة غير قابلة للفناء ، ومقامرة لا تساهل فيها ، يتعلم فيها البشر من أجل قوتهم المشتركة أن يتعرفوا على تلك الصورة من حياتهم ، التى يناضلون من أجلها ويستخلصونها » .

ولا نستطيع أن نختتم مناقشتنا تلك لموضوع الأدب الملتزم دون أن نشير إلى كتاب « مشاكل الأدب Problematica de la Literatura »[1] الذى تناقش فيه المسألة مناقشة مستفيضة ، والذى تتطلب فيه شخصية المؤلف اهتماما جديا منا . إن جويلرمو دى تورى « Guillermo de Torre - » بماله من جهد لا يكل ، ومناعة من كل البدع بصرف النظر عن منبتها الأصلى ، ومعرفة واسعة بالأفكار والأعمال الأدبية ، وميل ودراية بالوصف والتعريف ، وبتعريف نفسه كذلك — لا يرى فى سماء العقل البشرى تلك البضعة من النجوم التى يكتفى الإنسان بتأملها فحسب بل يرى كذلك حدودها الخارجية ومصيرها . ولا شىء يلذه كما يلذه هــذا المسار الذى يود أن يرسم حدوده سلفا .

وقد كان يمكن أن نربط بين عقيدته هذه وعقيدة تين Taine ، لولم يعوض مافيها من حتمية بكل ما فى النظرة الأسبانية الإنسانية الأصلية من روح خيّرة واهبة ، وخاصة إيمانه بالفرد . فعلى الرغم من أن الإنسان فى مجموعه محكوم بعوامل جغرافية وتاريخية ، فإن تورى يؤمن بأن موهبة كل إنسان الذاتية تصبح هى ذاتها حتمية بالنسبة إليه ، ومساوية لقوة طبيعته تسير فى اتجاه مضاد للنظام الطبيعى ، وتتحرك نحو درجات من الحضارة أعلى . ومع ذلك فهو يؤمن إيمانا وثيقا بأن الكاتب تخلّقه وتشكّله الظروف التاريخية والثقافية السائدة فى عصره . وهذا يفسر الحيز الكبير الذى تشغله فى كتابه المشاكل السياسية من أمثال الهتلرية والشيوعية ، أو مسائل أخلاقية الفن ، كمسألة الالتزام .

ويقول تورى — وهو على صواب فيما يقول — إن القرن العشرين سيبدو للمؤرخين فى المستقبل قرن متناقضات لا تظهر فى صورتها الفاضحة كما تظهر فى عالم الأدب والفنون . إن الكتاب والفنانين إذ يتقبلون مصيرهم المحتوم مرة ويقاومونه

---

(١) Buenos Aires, Editorial Losada, 1951

مرة ، وإذ تسكرهم نشوة الإبداع أحيانا ويخرون طائعين أحيانا أخرى ، قد قامروا بكل شيء فى سبيل كل شيء ، من أجل غرض وحيد ، ليس هو الاحتفاظ بشبابهم أو إعادة الحياة إليه ، ولكن لكى يجعلوا شباب إنتاجهم شيئا يفوق كل تقدير سابق ، وشيئا نهائيا مطلقا . فلكى يكونوا أنفسهم على أرفع مستوى وأسماه ، لم يترددوا فى المقامرة بحياتهم وفنهم ، جاعلين مراهنتهم على تلك المخاطرة التى يتصورونها على أنها تجربة . . تقليدا للعلوم .

وإنها لمخاطرات غريبة حقا ، قد استبعد منها عنصر الاعتباط وعدم المبالاة ، وتأملاتها تدور حول المكاسب والاكتشافات ، عاملة — على وعى منها — على صيانة السبل المؤدية إلى الشهرة . وقد أصيب الأدب بالدوار فظل يهبط فى منحدرات مجهوله متجها إلى أقلّ عناصر الإنسان حرية : الجانب الذى لم يتحدد فى صورة لفظ يُنطَق . الجانب الغامض. الجانب السارب فى الأحلام . الجانب الذى لا تربطه تبعة الجانب اللاشعورى . . حيث لا يقلل من عنف القوى القاهرة أنها غير ذات اسم معروف . والمسألة اليوم هى التفكير فى هذا الأمر : هل حان الوقت للصعود من جديد ؟ وهلا يمكن فى وحدة الاندفاع الطائش الذى لا يلوى على شيء فى الوقت الحاضر ، أن يشرق فجر جديد ؟ .

أما ما يتعلق بمسألة الأدب الملتزم فإن تورى لا يجد صعوبة (ص ٢٠٨) فى توضيح أن إشراقة الجمال تضفى جمالها وإشراقها على الأعمال الفنية الخالصة التى لا تخدم غرضا معينا ، والتى تبدو فى النهاية أكثر تمثيلا لعصرها ، وأغنى فى عكسها لملامح عصرها وفى نتائجها . وعلى العكس من ذلك الأعمال التى يراد بها أن تخدم هدفا خارجيا ، مستقلا عن الضرورة الفنية ، وتبدو فيها اللهفة لإثبات هذا الهدف فإنها سرعان ما تفقد لا واقعيتها فحسب ، بل قيمتها كذلك كبرهان على ما تريد إثباته.

وعلى ذلك فليس هناك أدب مضاد الأدب . هكذا يختتم تورى حديثه . ولا يمكن أن يوجد أدب ملتزم صحيح بالنسبة للقيم الفنية ، بل صحيح بالنسبة للهدف الذى يلتزمه . ويحس الإنسان أن تورى الذى لا شك أنه قرأ كل شيء وتذكر كل

شيء، قد وجد متعة حقيقية فى كتاب «الأدب الحر La litterature dègagée» (١)
وهو كتاب غنى بالحمية والشجاعة، يعالج فيه إتيامبل Etiemble مشكلات مماثلة،
وقد استخدم فيه أمثلة واقعية، وكتب بروح مغايرة. وفى بدء حديثه يتمثل بقولة
مونتانى Montaigne التى وجهها لقرائه: «إننى لا أعرف كيف أصل فى التزامى
إلى أقصى عمق وأقصى غاية. فعندما توصينى إرادتى بعمل شيء معين، فإنها
لاتصنع ذلك بصورة جبرية عنيفة تجعل تفكيرى ملوثا بها ...»

فى أى طريق يمضى الأدب؟: إن الأديب الأرجنتينى يتساءل فى تأملاته المستفيضة عن تقلبات الفن فى العقود القلائل الأخيرة: هل يمضى نحو ضياع مادته كلها ومضمونه كله نتيجة إفراطه فى التكاف؟ أم نحو فقدان «طبيعته الفنية» نتيجة إفراطه فى التزام غرض معين؟ أم نحو عملية توحيد تؤلف بين أفضل هذين الاتجاهين نتيجة تقدير جديد للقيم؟

ودون أن يجيب تورى على هذه الأسئلة بصورة محددة، وفوق كل شيء، دون رغبة منه فى التنبؤ، فإنه (وأنا معه فى ذلك) يلفت النظر إلى حيوية الأدب فى وجه أسوأ التقلبات، وقدرته على البقاء، ومولده الدائم المتجدد، كما لو كان يتميز بمزية خاصة: هى القدرة على بث الحياة فى وسط الموت حين يتعرض للموت.

وكتاب ج. دى تورى يشجعنا على أن ننفذ إلى مدى أبعد، فنحدد الركيزة الرئيسية لعدد كبير من المجادلات، ألا وهى: فكرة الحرية. إنها هى الفكرة التى تعارضها المذاهب السياسية والأديان فى النهاية. إنها الفكرة التى يدور الحديث دائما عن فوائدها وعن سوء استخدامها. ولامناص من أن يكون التحليل على مستويين مختلفين: أساسى ووظيفى، وليس من المستطاع دائما فصل أحدهما عن الآخر.

فالحق أن فكرة الحرية هذه تعيش أو تنحل أو تتطور فى ضمير الإنسان. وهى فى أعماقه مفردة الطبيعة مفردة الاتجاه، ولكنها أحيانا تكون مزدوجة فى مظهرها وعملها. ومما يؤسف له أن الإنسان قد مزق وحدة نفسه، وأن عظمته

---

(١) Paris, Gallimard, 1953.

المهنية لاتتفق دائما مع عظمته السياسية . وهى ثنائية مشئومة تلك التى تؤدى إلى التناقض الرئيسى فى عصرنا : الصيحة المدوية من أجل الحرية المطلقة ، فى نفس اللحظة التى تلجأ أحكم النظم — للخير أو للشر — إلى تقييد حريتنا جميعا .

ومن ثم نشهد إلى آخر المدى تلك الظاهرة الكثيرة الحدوث : رجال يتمتعون بفردية بارزة متميزة إلى أقصى حد يضعون أنفسهم فى خدمة استعباد بالغ المدى، وهدفهم الأوحد هو إتاحة الفرصة الكاملة لإنضاج إمكانياتهم . وقد كانت هذه غلطة فى التوجيه ألجأت الكثيرين إلى تصحيحها . وكانت النتائج - إذا تكلمنا حرفيا - هى ذلك العدد الكبير من الاعترافات التى يقر فيها الجانى بذنبه ، والتى تدور التوبة فيها حول تعريف معين ، ومما يثير العجب أنها فى النهاية تترك ذلك الإصطلاح المعتم : « التحرير » لتعود على وجه التحديد إلى اعتناق اصطلاح « الحرية » ، تلك اللفظة المكرمة على مدى الزمن ، التى تنضح بمعنى الثقافة فى صورتها الكلاسيكية والتى هى أساس التاريخ الأوربى .

وبعد ، فإن جولتنا فى الأفق لم تكن مخيبة للآمال كما كنا نتوقع.كل مافى الأمر أن ڤيدلى يعتقد أن مستقبل الأدب يبدو مرتبطا بمستقبل المدنية .

وعلى الرغم من أن مافى كتاب « نحل أريستيه » من سداد رأى وثراء فكر ، وقوة تأثير معدية ، وعبارات واضحة ذات رونق ، يجعله كتابا مشوقا ممتعا ، إلا أن فكرته تبدو محاولة لتثبيت فكرة شپلنجر الخاصة بما يفترض من انحطاط أوربا وانهيارها .

ذلك أن ڤيدلى يؤمن بأن وضع الإبداع الفنى مقلقل ومهدد فى الوقت الحاضر بصورة غير عادية ، وهو يشير إلى أن الحضارة القادمة ستكون حضارة أقل شأنا، على الرغم من أساليب الصناعة الفنية (التكتيك) التى تجرى عليها الاختبارات الدقيقة ، والتى تضمن لتلك الحضارة أن تعمل فى يسر . وكما أن البحر - راعينا وعائلنا - لايترك وراءه حين ينحسر إلا رمالا عقيمة فى صحراء غير مأهولة ، فكذلك الفن حين ينحسر من عالمنا لايترك وراءه سوى الجفوة والفظاظة .

والجزء الثالث من الكتاب يطفح بالحسرة الحقيقية على حضارتنا الهابطة التى لاتزيد على أن تكون الانعكاس الكئيب لأدبنا . وعلى الرغم من أن الفصل

الأخير : « نقاهة أم بعث » يعرض مشكلة محيرة لاتبعث على تثبيط الأمل فى أى من هذين الاتجاهين ، إلا أن الإنسان يحس من قراءته أن ڤيدلى يفكر فى حل ثالث . وهذا هو السبب فى أن خاتمة كتابه ـ ولو أنها مكتوبة بطريقة معجبة ـ ـ تتخذ دون اختيار منه ـ نغمة خطبة تأبينية . ومع ذلك فتشاؤمه يحمل جانبا مريحا فهو إيضاح تهكمى لقيمة الآداب ، لأنه يتنبأ بأن أفول نجمها ، وفقر توجيهاتها ، وفقدان سحرها ، ستتبعها نكبات أشد وأنكى .

وباستثناء مؤلف كتاب « نحل أريستيه » فإن كتّاب المقالات الذين ناقشنا آراءهم متفقون فى الرأى . فاختفاء الأدب والفن فى نظرهم سيحرم الإنسان من نوره الذى هو ضرورى له كنور الشمس الذى يوقظه كل صباح ، وجوعته إلى السعادة ، وظمئه إلى المعرفة . وكل من أولئك المؤلفين يرى فى الأدب ضمير الإنسانية .

يقول جيتون پيكون : « إن حياة مهداة للأدب لهى من أجمل مايهب الإنسان له حياته » . وتقول كلود ـ إدموند مانى : « الأدب أحد وظائف الضمير البشرى » وحتى ڤيدلى ـ على طريقته السلبية ـ يقول : « إن الإنسان الخاوى من الفن عديم الإنسانية كالفن الخاوى من الإنسان سواء بسواء » . ذلك أن مقياس الإنسان سواء فى رفعته أو بؤسه هو الفن » . ولنضف إلى ذلك قولة مارسل آرلاند Marcel Arland التى ترجع . « كل الأخطار ونواحى الضعف التى يعانيها الأدب إلى نقص فى الحب والإيمان » وهو يعتبر الأدب « أصفى تعبيرات الإنسان وأروع إبداعه ».(١)

هذه التوكيدات المتحدة الوجهة تعطى الإنسان الحق فى أن يعتقد : إما أنه لاتوجد أزمة فى الأدب ، وإما أن الأدب فى أزمة دائمة .

أضف إلى ذلك أنه لايوجد ما يثبت أن روح العبث والتناقض الواسعة الانتشار اليوم ، والتى يثيرها ويؤكدها ما نحن فيه اليوم من هم وكرب ، قد تغلبت على رغبتنا فى الإفاقة منها ، وأن الفزع من الحقيقة قد انتصر على حماستنا للحياة ،

(١) La Grâce d'ecrire, Chap, p. 19 «Sur la C ndition Liltteraire» (Paris, Gallimard, 1955)

وأن جنون المناقشات اللفظية قد طغى على رغبتنا فى القراءة . ومشاهدتنا للون من الأدب قد يئس من ذاته لا ينفى الحقيقة الواقعة وهى أن ما يحاوله الأدب وما ينادى بأنه فشل فى الحصول عليه ، يميلان إلى أن يردا إلى الأدب وظيفته الحقيقية : وهى تفسير اللحظة الحاضرة من حياة الحضارة والتبشير بخطوتها القادمة .

ويبدو من كلام عزرا باوند Ezra Pound أنه يريد أن يقول إن خاصية الأدب هى أنه يستحث الناس على الاستمرار فى الحياة ، وأنه يحرر أرواحهم فى ذات الوقت الذى يغذوها فيه ، وأخيراً أنه يدعم ويجدد قوتهم الحيوية فى العمل . فإذا كانت هذه الرغبة ، أو هذا الدافع الرئيسى أو هذه القدرة على البقاء ، لا تسلك الطريق الذى يود لها بعضهم أن تسلكه ، فإنها على الرغم من ذلك خطوة إلى الأمام ، ولو كانت خطوة ، قلقة مضطربة .

وسواء رغب أولئك الذين نسميهم رجال الثقافة لأننا لا نجد لهم تسمية أفضل .. سواء رغبوا أم لم يرغبوا فإنهم هم الذين يعطون الأدب إيقاعه . وإن كلماتهم ـ سواء أكانت قدحا أم مدحا ـ هى وحدها التى تعطيه دلالة . وهم إذ يضطرون إلى التوفيق بين حاجات الروح وتطور الأحداث التى يدفعها الناس إلى الأمام فى بطء ، فإنهم ـ ولو على كره منهم ـ يعلنون القوة التى يملكها الأدب ـ بما فيه من وعى وماله من تعبير ـ فى وجه الإرادة الغريزية الصماء .. إرادة البقاء .

سيظل الأدب موجودا . وتدفعنا بعض الشواهد (وخاصة ظهور كل تلك المؤلفات التى يحس كتابها بضرورة إثبات القضية) تدفعنا تلك الشواهد إلى أن نستنتج أن فترة الفوضى تؤذن بأن تخلى مكانها ، رويدا رويدا ، لعهد آخر ، توجهه معايير جديدة كل الجدة .

وقد كان من عادة ڤاليرى أن يقول : « إننا نمضى نحو المستقبل بالسير إلى الوراء » . فهل من المستحيل علينا أن نواجه هذا المستقبل بصرامة ، وهو مستقبل مهما يكن من أمره فهو متوقف علينا ؟ هل من المستحيل ونحن فى قمة تقدمنا العلمى أن تكون إرادتنا فى الغلبة كفئا لخوفنا من التغرير بنا ، ذلك الخوف الذى يؤدى بنا إلى العقم ؟

إن الشر بلا شك جزء من فطرة الإنسان . ولكن هذا الشر الجماعى ، هذا الغول البشع ، فليرجع من حيث جاء ! ... وليس فى هذا الأمل الذى ينبع من من وسط الفزع والخزى أى تظاهر أو ادعاء . إنه ليس رغبة عمياء . بل الأحرى أن نقول إنه يواجه - بعينين باسمتين ووجه مشرق - حقيقة مؤكدة ، هى أن الثقة فى الإنسان منتجة وموحية رغم كل شئ .

ومن ثم فإن الاضطراب الحالى ، والمحاولات القائمة لتحديد الغايات والوسائل فى الفن ، وامتزاج الفن بالعلوم الجديدة ، يمكن أن يكون إشارة إلى طريقة جديدة فى التفكير ، وطريقة لإضافة ذلك الأدب الذى يسميه بعضهم أجنبيا ، إلى الثقل النهائى للمعرفة . وهذا الأدب يمكن أن يكون إرهاصا بإنسانية جديدة على وشك أن تتشكل ، ومادامت معرفتها بالطبيعة البشرية تزداد على الدوام ، فإنها يمكن أن تتخذ أساساً لها احترام الإنسان فى أحزانه وبأسائه بقدر ماتحترم نبله ورفعته.

هربرت ماركيوز

حقيقة الجدل

ترجمة : الأستاذ محمد بكير خليل

كُتبت هذه المذكرة بقصد القيام بمجهود متواضع لايستهدف إحياء فلسفة هيجل بالذات ، وإنما يستهدف إحياء ملكة عقلية توشك أن تتعرض لخطر القضاء عليها : تلك هى قوة التفكير السلبى على حد تعبير هيجل إذ يقول . « إن التفكير فى جوهره ينصرف فى الحقيقة إلى نفى الظاهرة التى ندركها أمامنا إدراكا مباشرا . » فما هو الذى يقصده بكلمة « النفى » باعتبارها المقولة الرئيسية فى منطق الجدل ؟ (١)

لقد سرت تجارب هذا العالم إلى تفكير هيجل ، حتى لقد تشبعت بها مفاهيمه الميتافيزيقية التى بلغت حدا بعيدا من التجريد ، تجارب عالم يستحيل فيه غير المعقول إلى معقول ، وبذلك يستطيع توجيه الحقائق أو السيطرة عليها ؛ عالم يبدو فيه التقييد شرطا للحرية ، والحرب ضمانا للسلم ؛ إن هذا العالم يتناقض مع نفسه . وقد دأب التفكير البديهى ، كما دأب العلم أيضا ، على التخلص من ذلك التناقض ، ولكن التفكير الفلسفى يبتدئ بالتسليم بأن الحقائق لاتندرج تحت هذه «المفاهيم» التى يفرضها التفكير البديهى ، كما يفرضها التدليل العلمى ، أى أنه يبتدئ برفضها .

---

(١) كتبت هذه المذكرة كمقدمة للطبعة الجديدة الوشيكة الصدور من كتابى «العقل والثورة» هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية (مطبعة بيكون ، بوسطن) .

وطالما دأبت هذه المدلولات المجردة على إغفال ألوان من المتناقضات البينة التى تتألف منها حقيقة الكون المادى، كان لابد لها أن تخضع نشاط الظواهر المادية لعملية تجريد. ومنطق الجدل الذى ينفى هذه المفاهيم أو المدلولات، ليس من قبيل التفنيد لمنطقٍ يسلم بهذه الأوضاع أو ينسجم معها فحسب ـ منطق ينكر حقيقة هذه المتناقضات ـ ولكنه فى نفس الوقت تفنيد للاوضاع المادية القائمة، ينصب على ماتستند إليه من أسس؛ تفنيد لنظام الحياة فى أوضاعها المستقرة هذه التى تنكر ماارتبطت به من مواعيد ومالديها من إمكانيات.

واليوم، نرى أن التفكير بهذا الأسلوب الجدلى أمر لايتفق مع كل ما اصطلح عليه من أساليب فى النقاش والعمل، بل يبدو أنه أمر من مخلفات الماضى تفنده ما حققته المدنية، بما تعتمد عليه من أساليب فنية. ذلك أن حقيقة الأوضاع بشكلها القائم تبدو فياضة بالأمل والإنتاج، إلى الحد الذى يمكن عنده أن ترفض أو تحتضن كل بديل أو متناقض من ألوان التفكير، ومن ثم نجد أن قبول ـ أو حتى تأكيد ـ هذه الأوضاع القائمة هو المبدأ الوحيد المعقول لطريقة العرض لهذه الحقائق أو علاجها: أضف إلى ذلك أن مثل هذا المبدأ لا يستبعد النقد ولاالتغيير، بل نجد على العكس من ذلك أن من أقوى الدعائم فى هذا الاتجاه، الإصرار على ما يطبع الأوضاع القائمة من حيوية وتغيير دائم يأتى عليها؛ ومع ذلك يبدو أن هذه الحيوية تنشط فى نفس الإطار المرسوم للحياة الإنسانية نشاطاً لا يقف عند حد ـ نشاطا لا يقوّض من سيطرة الإنسان بقدر ما يدفع بها تنساب فى طريقها بفعل هذا الإنسان وثمرة جهده فى نفس الوقت.

هنا يصبح التقدم كميا يجنح إلى تأخير التحول من الكم إلى الكيف إلى أجل غير محدود، أى تأخير ظهور أشكال جديدة من الوجود مقترنة بأساليب جديدة من التعقل والحرية.

إن قوة التفكير السلبى هى القوة الدافعة لمنطق الجدل بوصفه الأداة التى تستخدم فى تحليل عالم الحقائق المادية، تحليلا يستند إلى ما ينطوى عليه هذا العالم من قصور ونقص. وأنا هنا أعمد إلى تكييف غامض غير علمى لهذه الظاهرة

لكى أبرز فى صورة قوية ذلك التباين القائم بين تفكير جدلى وآخر لا يعتمد على منطق الجدل : تفصيل ذلك ، أن استعمال « كلمة نقص » يتضمن عملية تقييم (قضية منطقية تنصب على القيمة) ـ ذلك أن الفكر فى إطار منطق الجدل ، من شأنه أن يبطل ما يذهب إليه الاستدلال العقلى البحت من تناقض بين القيمة والحقيقة الواقعية حين تُفهم كل هذه الحقائق على أنها مراحل لعملية واحدة ـ عملية يلتقى فيها « الذاتى » و « الموضوعى » إلى الحد الذى نجد عنده أن اقرار الصدق مشروط بهاتين الناحيتين « الذاتية » « والموضوعية » فى الصورة الكلية التى تجمع بينهما . إن كل الحقائق تتضمن القوة العارفة كما تتضمن القوة الفاعلة ، ومن ثم نجد أنها تدأب بصفة مستمرة على نقل الماضى إلى الحاضر ، وعلى هذا الأساس نجد أن الأشياء تحتوى فى صميم تركيبها على عنصر « الذاتية » .

فما هى أو كيف تكون هذه « الذاتية » التى يتألف منها صرح هذا الكون الواقعى بهذا المعنى الحرفى للعبارة ؟ ، يجيب هيجل على هذا السؤال فى سلسلة من الكلمات تشير إلى العنصر الذاتى فى مختلف مظاهره : « الفكر » و« العقل» و«الروح» و« الفكر بالذات » . وما دمنا لا نستطيع الآن العرض السهل السلس لهذه المدلولات المجردة بالصورة التى احتفظ بها التفكير فى القرنيين الثامن عشر والتاسع عشر ، فسأحاول العرض الموجز لفكرة هيجل فى ألفاظ أكثر تداولا .

لا حقيقة لشىء لا يبقى على كيانه أو جوهره فى هذا الوجود المادى وفى صراع حياة أو موت يحتدم بينه وبين المواقف والظروف التى تقرر بقاءه : قد يكون هذا من نوع الصراع الأعمى أو حتى الصراع الذى ينقصه الوعى على النمو الذى نتبينه فى المادة غير العضوية . وقد يكون من نوع الصراع الذى يستند إلى وعى وتدبير على النمو الذى نجده بين البشرية وبين الظروف التى تكتنف بقاءها أو ظروف الطبيعة ، ومن ثم نجد أن الحقيقة هى النتيجة المتجددة بصفة دائمة ، لعملية الوجود ـ وهى عملية ، سواء أكانت على بينة من نشاطها أو لم تكن ، يفتقد فيها الشىء صورته التى كان بها ، بحيث يصبح « شيئاً آخر غير ما كان عليه » : فى حين أن حقيقة الشىء التى لا يأتى عليها التغيير ، هى الصورة التى تنفى دائماً كل ما عداها من ألوان الوجود الناقص ـ وذلك أن الشىء يحتفظ بجوهره فيما يتخذه من ألوان

يستتر وراءها هذا الجوهر ، ومن ثم نجد أن كل حقيقة إن هى إلا" إنضاج أو تطور « للذاتية » وهى « الذاتية » التى تسترد مقوماتها فى الحقب التاريخية حيث يكون لهذا التطور معناه العقلى الذى يعرفه هيجل بأنه « تقدم فى الوعى بوجود الحرية ».

وهنا نجد أنفسنا مرة أخرى بصدد قضية منطقية تنصب على القيمة ـ قضية تقييم تفرض صدقها على الكون المادى كله ؛ ولكن « الحرية » فى نظر هيجل تنصرف إلى المعرفة التى تحيط بالجوهر لا بالعرض،فهى لا تنصرف إلى مجرد وجود شيء ، ولكنها تعنى العنصر « الذاتى » فى وجود الإنسان ـ « ذاتية » لا تخضع لاعتبارات خارجية ، إنما تحول الوجود المادى إلى وجود فعلى . وهذا التحول فى نظر هيجل ـ هو النشاط الذى يبدو فى عمليات التاريخ والطبيعة ، وهو النسيج الداخلى فى تكوين كل ما هو « كائن » أو ذى كيان : تلك فكرة قد تكون مدعاة للسخرية ولكن يجدر بنا أن نكون على بينة مما يتبعها من معان .

يبدأ التفكير الجدلى فى مراحله الأولى بما هو معروف من أن العالم مقيد وليس «بالحر» ، ومعنى ذلك أن الإنسان والطبيعة يعيشان فى ظروف تنتفى معها حقيقتهما بحيث يبدوان « شيئا غير جوهرهما » . وإن أى أسلوب للتفكير يستبعد هذا التناقض من منطقه ، لهو منطق خاطىء : ذلك أن الفكر لا « يصدق » على حقائق الكون المادى ، إلا حين يبدل هذه الحقائق ، تبديلا يأتى عن طريق فهمه لما تنطوى عليه من تناقض يبدو فى هيكلها : وهنا نجد أن الأساس الذى يستند إليه منطق الجدل يبعد بالفكر عن الحدود المرسومة للفلسفة ، إذ الواقع هو أن إدراك الحقيقة معناه إدراك كل ما هو « كائن » وهذا يعنى بدوره رفض مجرد وجودها المادى أو الاعتراف به ، وهذا الرفض هو عملية التفكير ، كما أنه عملية النشاط الفعلى فى نفس الوقت . وبينما نجد أن منهاج البحث العلمى يسير بنا من مرحلة الإدراك الحسى المباشر للوجودات المادية إلى التكييف الرياضى المنطقى لهذه الموجودات ، نجد أن الفكر الفلسفى يسير بنا من الإدراك الحسى المباشر للوجود إلى التكييف التاريخى ـــ ذلك هو مبدأ الحرية .

إن الحرية هى القوة المحركة التى تدفع الوجود من الداخل ، وعملية الوجود بالذات فى عالم يتسم بالتقييد ، إن هى « إلا النفى المستمر للقوى التى تهدد بإنكار

هذه الحرية » . ومن ثم نجد أن الحرية فى جوهرها تتسم « بالسلبية » ، ذلك أن الوجود ينطوى على القوى التى تتنفى مع جوهر المادة ، كما ينطوى فى نفس الوقت على العملية التى يستعيد بها الشيء جوهره حين يفهم ويسيطر على هذه القوى التى تحاول أن تفقده جوهره . وفيما يختص بتاريخ الإنسان ، يكون معنى هذا القول تحقيق « وضع فى هذا العالم » يتيح للفرد إنسجاما بينه وبين الكيان الكلى لا انفصام له : وضع يصبح من العسير على الظروف والعلائق التى تسيطر على عالمه « أن تكتسب طابعها « الموضوعى » الذى هو جوهرها بمعزل عن الفرد » . أما عن احتمال تحقيق هذا الوضع ، فذلك هو الأمر الذى كان هيجل متشائما بالنسبة له . تفصيل ذلك أن عنصر التوفيق بين الإنسان وبين الأوضاع القائمة فى هذا العالم ، وهو العنصر الذى يبدو فى صورة قوية فى بحثه ، مرده بقدر كبير إلى هذا التشاؤم ، أو إلى هذه الواقعية أن آثرت هذا التعبير . هنا نجده يطوح بالحرية إلى عالم التفكير البحت ، إلى الفكرة المطلقة ، إلى المثالية التى تقصر دون تحقيقها الجهود . وهنا ينتهى هيجل إلى الخاتمة التى انتهت إليها الفلسفة التقليدية .

لذلك نجد أن التفكير الجدلى ينحى فى عملياته هذه الناحية السلبية فتنصرف وظيفته إلى تحطيم ما يتسم به الإدراك العادى البديهى من اعتداد بالنفس وقناعة بالأوضاع القائمة ، كما يعمل على إضعاف الثقة المسرفةالتى نرمق بها حقائق الكون المادى لقاء ما تتسم به من قوة وتفصح عنه من معنى ، ثم هو يثبت بصورة قاطعة أن التقييد سرى إلى صميم الأشياء ، الأمر الذى لا بد أن ينجم عنه تطور المتناقضات الكامنة فى نسيجها ، لا بد وأن يؤدى بالضرورة إلى حدوث تغير كلى وقلب للأوضاع القائمة والقضاء المبرم عليها . ويرى هيجل أن مهمة المعرفة تنصرف إلى تصوير العالم على أنه العقل — وهو تصوير يأتى عن طريق فهمنا لكل موضوعات الفكر على أنها عناصر وجوانب لكيان كلى سوف يصبح عالما على بينة من ذاته الواعية فى تاريخ الجنس البشرى . بذلك ينتهى التحليل الجدلى فى آخر الأمر إلى ضرب من التحليل التاريخى ، تبدو فيه الطبيعة نفسها جزءا ومرحلة من تاريخها وتاريخ البشرية : إن التقدم الذى يسير بالمعرفة من مرحلة الإدراك البديهى إلى اليقين العلمى ، يتحقق فى عالم يحمل طابع النفى فى هيكله ، لأن كل ما هو واقعى

فى هذا العالم لا بد أن يقاوم ثم ينكر تلك القوى الكامنة فى صرحه — وتلك هى القوى التى تنشط صوب تحقيق معانيها . فالعقل إذن هو النقيض من النقيض (أو هو نفى للنفى) .

إن تفسير الشىء الموجود استنادا إلى شىء آخر يبدو على النقيض منه (أو أسس تختلف عن أسسه) ، ومعنى ذلك مقارنة حقائق الكون المادى بحقائق أخرى تكون على النقيض منها — كان هذا هو الشغل الشاغل للفلسفة حين كانت هذه الفلسفة شيئا أكثر من التبرير النظرى أو المران العقلى . ووظيفة النفى التى تهدف إلى تحرير التفكير الفلسفى تعتمد على الاعتراف بأن النفى عملية إيجابية : تفصيل ذلك أن الشىء القائم ينفى ما يكون على النقيض منه ، وبذلك يهدم ما يمكن أن يتمخض عنه هو نفسه من إمكانيات . ونجد نتيجة لهذا أن تعريف أو تفسير الشىء القائم استنادا إلى الأسس المتضمنة فى هذا الشىء وحده ، أمر من شأنه تشويه حقيقة الكون المادى وتكذيبها . إن الحقيقة شىء يختلف ، بل هى شىء أكثر من هذا الذى يبدو مجمعا ومقننا فى منطق الحقائق المادية ولغتها . وهنا نجد الرابطة الخفية التى تربط بين التفكير الجدلى وبين مجهود تبذله اللغة التى تنهض مقدمة له ، وهو المجهود الذى يجعل قوة الحقائق تتضاءل أمام اللغة ويعمد إلى التحدث فى لغة غير اللغة التى يستخدمها أولئك الذين يعملون على إقرار الحقائق المادية فى أوضاعها ، بل فرضها فرضاً والانتفاع بها . وكلما استبدت بنا قوة الحقائق القائمة بصورة يختفى معها كل تناقض وإلى الحد الذى يمكن عنده أن تحدد كل مدلولات التخاطب والنقاش ، نجد أن ما نبذله من جهد فى استخدام لغة التناقض يبدو على جانب كبير من الطيش والغموض والتكلف . والمسألة هنا لا تتعلق بالتأثير المباشر أو غير المباشر لهيجل على اللغة الأصيلة التى يستخدمها ، ولو أن هذا يبدو واضحا فى مالرميه وڤيلييه (جزيرة آدم) وفى التصوير الفنى اللاشعورى لدى برشت . بل إنا لنجد هنا أن لغة الجدل ولغة الخيال الشعرى تلتقيان على أسس مشتركة بينهما .

والعنصر المشترك هنا هو البحث عن لغة أصيلة ، تلك هى لغة النفى بوصفه الرفض الباتّ الذى يحول دون قبول القواعد التى تقوم عليها لعبة « نرد » يكون

فيها الزهر متقلا : ذلك أننا يجب أن نفترض وجود الغائب لأن هذا الغائب يحتوى على القدر الأكبر من الصدق ، وإليك العبارة الخالدة التى قالها مالرميه :

« أقول زهرة ، ومن زوايا النسيان حيث تتلاشى الأحداث كلها وتندثر فى صوتى ، تنبثق فى صورة موسيقية ، زهرة تختلف عن كل ما نعرفه من أزهار ، زهرة لم تكن تحتويها أية باقة من الباقات الأخرى. تلك هى الفكرة نفسها فى عذوبتها ».

ونجد فى اللغة الأصلية أن الكلمة ليست تعبيرا عن شىء وإنما هى تعبير عن عدم وجود هذا الشىء . . . إن الكلمة لتجعل الأشياء تختفى ثم هى تفرض علينا شعورا بحاجة عامة حتى حاجتها هى بالذات (إلى مدلول تصدق عليه) (٢)

(2) Maurice Blanchot, « Le Paradoxe d'Aytre, » Le Temps Modernes, June 1946, P. 1580 FF.

ومن ثم نجد أن الشعر هو القدرة على أنكار الأشياء — القوة التى يرى هيجل أنها حق لكل ضروب التفكير الأصيل ، رغم ما يبدو فى ذلك من تناقض . « فالفكرة باختصار هى المجهود الذى يعيد إلى الحيـــاة بيننا ذلك الشىء الذى لا وجود له . (٣)

3 Ouvres, Bibliot hièque de La Plèiade Vol. I, P. 1333

ثم هو يسأل ذلك السؤال النظرى : « ماذا نكون عليه من دون مساعدة هذا الذى لا وجود له ؟ »(٤)

4 Ibid, P. 966

وليست هذه هى « الوجودية » وإنما هى شىء أكثر حيوية وتهورا . إنه الجهد الذى نبذله لكى ننفى حقيقة سرت إليها كل ضروب المنطق الخاطىء واللغة الخاطئة إلى الحد الذى أصبح عنده هذا المنطق وهذه اللغة جزءا من « كلى » مشوه : وأنت لن تجد هنا تغييرا فى لغة التناقض من حيث المصطلحات اللغوية أو النحو فهى نفس المصطلحات ونفس اللغة المستعملة فى المباراة بلا تغيير ، ولكن « المفاهيم » التى صيغت فى لغة المباراة قد أعيد تعريفها عن طريق الربط بينها وبين المدلولات التى تنفيها أو تناقضها بشكل قاطع » . وهذا اللفظ الذى يشير إلى المبدأ الذى يتحكم فى التفكير الجدلى ، من العسير إيضاحه بدون الرجوع إلى تفسير النص الوارد فى

منطق هيجل ، وهنا يكفى أن نؤكد شيئا واحداً هو أن هذا المبدأ وحده هو الذى يفرق بين التناقض الجدلى وما عداه من الوان الشقشقة والنقد المزيف المسرف : ويكون النفى قاطعا حين يرجع الأوضاع المستقرة إلى تلك العوامل الرئيسية والقوى الكفيلة بتدميرها ، وكذلك حين يشير إلى أوضاع أخرى بديلة عنها تتعدى نطاق الأوضاع القائمة .

وهى فى الواقع الإنسانى عوامل وقوى تاريخية ، والنفى القاطع هو فى آخر الأمر نفى سـياسى . وقد تستطيع بهذه الصفة أن تجد تعبيرا صادقا فى اللغة غير السياسية ، بل الأحرى بها أن تهتدى إلى هذا التعبير طالما أن مجال السياسة بأسره يصبح جزءا أساسيا فى تكوين الوضع القائم .

ومنطق الجدل من نوع المنطق الذى يستند إلى النقد والتحليل — ذلك أنه يكشف عن أساليب ومعان تضمنها الفكر ، تسمو على تلك الأساليب والمعانى التى كان قد أقرها العرف فاستعملت فى الحدود المشروعة لها على أن الفكر الجدلى لا يخترع هذه المعانى ولكنها أضيفت على الأفكار عبر تقليد طويل درج عليه الفكر والعمل . والذى يفعله التحليل الجدلى هو مجرد جمع هذه المعانى والعمل على انطلاقها فى نطاق الاستعمال . فهو لذلك يسترد ما « تجمد » من المعانى والمدلولات ، ومن ثم يبدو أنه عود أو هو فى الحقيقة تحرير واع لهذه المدلولات «المجمدة» الحبيسة . ومادامت أساليب التخاطب والنقاش تخضع لعالم مقيد ، فلابد للتفكير الجدلى من أن يكون هداماً . وكل ما يمكن أن يحققه من تحرير ينصرف إلى تحرير فى الفكر من حيث النظرية ، ومع ذلك فإن الفصل التام بين الفكر والعمل، بين النظرية والتطبيق ، لا يعدو أن يكون هو نفسه جزءا من العالم المقيد . الأمر الذى لا يمكن لفكر أو نظرية أن تبطله ، ولكن النظريات قد تمهد لا حتمال الجمع بينهما ، كما أن مقدرة الفكر على تطوير لغة ومنطق يستند إليهما التناقض ، شرط لازم لهذا الجمع .

وإذن فيما تكون قوة التفكير السلبي ؟ لم يقف الفكر الجدلى حائلا بين هيجل وبين تطوير فلسفته إلى الحد الذى أصبحت معه نظرية منقحة شاملة استطاعت فى آخر الأمر تأكيد الجانب الإيجابى بشكل قاطع . وفى اعتقادى أن فكرة العقل

نفسها هى الفكرة التى لا تقبل الجدل فى فلسفة هيجل . وفكرة العقل هذه تشمل كل شىء ، ثم هى تغتفر كل شىء دون تحفظ لأن لها مكانتها ووظيفتها فى عالم الحقيقة كله ، هذا العالم الذى يسمو على اعتبارات الخير والشر ، على الصدق والكذب . بل إننا قد نستطيع من الوجهتين المنطقية والتاريخية ، تعريف العقل على أسس تتضمن العبودية ومحاكم التفتيش واستخدام الأطفال ومعسكرات الاعتقال وحجرات الغاز الخانق والإعداد لصراع نووى . قد تكون هذه العناصر كلها أجزاء لا تتجزأ من القوة العاقلة التى تحكمت فى تاريخ البشرية المدون . ولو صدق هذا ، لكان معناه أن فكرة العقل نفسها يتهددها الخطر ، إذ أنها لا تعدو أن تكون جزءاً فقط لا هذا « الكيان الكلى » بأجمعه . ولكن ليس معنى هذا أن العقل يتخلى عن حقه فى مجابهة عالم الحقائق بالقول الحق الذى يصدق على هذا العالم : بل نجد على العكس من ذلك أن نظرية ماركس حين تبلورت فى صورة فلسفة تعرض لنقد فلسفة هيجل ، أقدمت على ذلك باسم « العقل » . قد يكون أدعى إلى الانسجام مع الهدف الذى صبا إليه تفكير هيجل أن نمحق فلسفته محقا — محقا لا يأتى عن طريق الاستعاضة عن العقل بمعايير أخرى تتعدى حدود العقل ، ولكن عن طريق جعل العقل نفسه يتبين إلى أى حد لا زال يتسم بالطيش والعمى ويقع فريسة لقوى لا ضابط لها . كان العقل بوصفه المعرفة الإنسانية تتطور وتطبق فى حيز الكون المادى — بوصفه « الفكر الحر » — هو الأداة الكفيلة بخلق العالم الذى نعيش فيه ، كما كان هو الأداة التى كفلت إقرار الظلم والكد وألوان التجربة القاسية ، ولكن العقل — والعقل وحده هو الذى يملك الأداة الكفيلة بإصلاحه وتنقيحه .

ويكاد هيجل فى « المنطق » الذى يكوّن الجزء الأول من نظريته فى الفلسفة أن يستبق ما جاء فى رسالة فاجنر « Wagner's Parsifal Message » بالحرف الواحد إذ يقول : « إن اليد التى تسبب الجرح هى نفس اليد التى تداويه (١) والسياق هنا هو القصة التى وردت فى الإنجيل عن سقوط الإنسان .

(1) The logic af Hegel, trans. W. Wallace, Clarendon Press. Oxford, 1895, p. 55.

قد تكون المعرفة هى التى سببت الجرح ألذى أثقل كاهل الحياة الإنسانية فأورثها الجريمة والإثم ، ولكن المعرفة وحدها هى الكفيلة بارتداد الإنسان إلى البراءة ، بل هى الكفيلة بتحقيق الصفاء والنقاء النفسى : ذلك أن اقتداء البشرية من الأجرام لا يمكن أن يأتى نتيجة لجهود « غنى أعمق تعوزه قوة الذكاء والحيلة » إن هيجل لاينى عن الوقوف فى وجه أعداء الاستنارة الذين ينتصرون بقوى الطيش ضد العقل ، ويؤمنون بصدق الغرائز الطبيعية كفرا منهم بأداة التفكير المستنير ، فهو لذلك يربط بين نضوج الإرادة الحرة وبين تقدم الفكر ، ثم بين الجانبين النظرى والعملى . وما دام قد قبل العقل فى صورته التاريخية المحددة التى انتهى إليها عصره وقتئذ ، ورأى فيها حقيقة الكمال العقلى ، فإن التقدم إلى مرحلة أسمى من هذه الصورة العقلية ، لابد أن يكون تقدما يطرأ على العقل نفسه ، ومادام تكييف العقل تكييفا يلائم بينه وبين الأوضاع الاجتماعية الظالمة ، قد أدى إلى دوام تقييد حرية الإرادة ، فإن التقدم صوب هذه الحرية ، يعتمد على الفكر الذى يصبح حينئذ « سياسيا » ويبدو فى شكل نظرية تستطيع البرهنة على أن الوضع التاريخى القائم يحمل فى طياته وضعا سياسيا آخر هو النقيض منه أو البديل الذى يتقيه . وإذا لم تكن المادية الماركسية التى تتصدى لهدم هيجل من قبيل استبدال فلسفة بأخرى ، ولا هى انتقال من الفلسفة إلى النظريات الاجتماعية ، وإنما كانت بمثابة اعتراف بأن أوضاع الحياة التى اصطلح عليها قد بلغت المرحلة التاريخية التى تصطدم عندها بأوضاع أخرى هى النقيض منها .

هذه المرحلة التاريخية ، هى التى استحدثت تغييرا فى موقف الفلسفة ومن كل تفكير يتصل بالإدراك أو المعرفة : بل لقد اتضح منذ هذه المرحلة أن كل تفكير لاينهض شهادة مبينة لى ما اعتور أوضاع الحياة القائمة من خطأ مسرف شامل ، لابد أن يكون من نوع التفكير الخاطىء : تلك أوضاع لا محل فيها لتفكير مجرد يفصل بين الجانبين ، « الذاتى » و « الموضوعى » . ليس ذلك من قبيل التفكير الآثم فحسب وإنما هو تفكير خاطىء ـ ذلك أن حقائق الكون المادى قد أصبحت من نوع الحقائق الفنية التى تربط بين الذاتى والموضوعى ربطا وثيقا إلى الحد الذى لابد « للموضوعية » عنده أن تتضمن « الذاتية » ، وإذن لن يكون من شأن التفكير النظرى المجرد الذى يحطم هذه العلائق المتبادلة بين الجانبين أن ينتهى بنا

إلى تصوير حقيقة الكون المادى تصويرا أدنى إلى الكمال ، بل لابد أن ينتهى بنا إلى الخداع أو التضليل ، إذ الذى نجده حتى فى نطاق هذه الفنية (بما تستند إليه من علاقات) هو أن الجانب «الذاتى» نفسه عنصر من عناصر الجانب «الموضوعى» له الأثر فى تكييفه التكييف العلمى على هذه الصورة - ذلك أن الجانب الذاتى ينشط فى عمليات الملاحظة والقياس والحساب على نحو ما نتبين فى منهاج البحث العلمى ، والجانب الآخر الذى هو موضوع الحياة اليومية — كلاهما تعبير عن « ذاتية » واحدة لا تتعدد هى الإنسان ، ولا حاجة بنا إلى الانتظار حتى رؤية هيروشيما لنرى بأعيننا هذه « الوحدة ». سنرى تلك الظاهرة التى ألفناها فى الماضى وهى أن الإنسان الذى قهر المادة يقاسى من هول القوى التى قهرها أو انتصر عليها. وهؤلاء الذين فرضوا هذا الغزو وكفلوا تنفيذ خطته ، إنما لجأوا إليه ابتغاء خلق عالم يتيح للأوضاع القائمة فيه استعباد الإنسان لقاء مزيد من ألوان الترف وطاقات إنتاجية تستجيب لحاجات كل زمان ومكان . وهذه التكتلات الاجتماعية التى ترى فيها النظرية الجدلية قوى أخرى تنفى الأوضاع القائمة ، قد تتعرض إما للهزيمة أو للتوفيق بينها وبين هذه الأوضاع ، وإذا ما اشتدت قبضة الحقائق القائمة كانت قوة التفكير الذى ينفيها محل اتهام .

وهذه القوة التى تمارسها الحقائق المادية — قوة ظالمة : وإن هى إلا سيطرة الإنسان على الإنسان ، تبدو فى صورة وضع قائم معقول . وأمام هذا المظهر لا ينى الفكر عن الاحتجاج باسم الصدق وباسم الحقيقة أيضاً . إذ الواقع أن ثمة حقيقة كبرى محل اتفاق عام ، هى أن الأوضاع الراهنة تحاول أن تبقى على نفسها عن طريق التهديد الدائم بالدمار الذى تحدثه الحرب الذرية ثم إقفار العالم من الموارد إقفاراً لا قبل للدنيا بمثله ، بالإضافة إلى ما يتبع هذا من انهيار عقلى . وأخيرا وهو الأمر الذى لا يقل أهمية ، نجد أن بقاء هذه الأوضاع يعتمد على القوة الوحشية . تلك هى المتناقضات التى تعوزها الحلول — متناقضات لها الأثر فى تكييف كل حقيقة على حدة ، وكل حادثة على حده ، حتى لقد تشبع بها محيط

القول والفعل كله من أقصاه إلى أقصاه. لذلك كان من أثرها أيضا تكييف منطق الأشياء، ونقصد بذلك أسلوب الفكر الذى يستطيع أن ينفذ إلى أعماق الفلسفة المذهبية ويلم بأطراف الحقيقة المادية. ولا يوجد منهاج يستطيع أن يدعى لنفسه حق احتكار الإدراك العقلى، ولكن يبدو أنه لا يوجد منهاج حقيق لا يقر صدق هاتين القضيتين، وأنهما يصدقان على الأوضاع التى نعيش فيها. أولاهما «أن هذا الكيان الكلى هو الصدق» وثانيهما «أن هذا الكيان الكلى كاذب»*.

---

* من أجل هذه الطبعة قمت بمراجعة الملحق الذى كتبته فى عام ١٩٥٤ خاصا بالبيانات التى تتعلق بالمطبوعات والكتب، وحذفت الخاتمة التى كتبت للطبعة الثانية لأنها عرضت بطريقة مقتضبة جدا لتطورات آثرت أن أعرض لها بالتفصيل فى كتابى الذى أوشك أن أصدره: «دراسة المجتمع الصناعى المتقدم».

بن ب. سليجمان

حول طبيعة النمو الاقتصادى

ترجمة : دكتور حسين عمر

يهتم الاقتصاديون اهتماما متزايدا بمشكلة النمو الاقتصادى ، وهم يتقصون عما إذا كان من الممكن لنظامنا الأقتصادى أن يداوم على أداء مهمة تبدو من المعجزات ، وهى تنطوى على تشغيل المزيد من الناس وصنع المزيد من السلع والعمل على زيادة الدخل القومى . بيد أننا لو عدنا إلى السنين الثلاثين ، لوجدنا أن هؤلاء كانوا يهتمون أساسا ويحصرون تفكيرهم فى مشكلة الكساد والتقلبات الاقتصادية. وكان الاقتصاد القومى وقتذاك يتجه إلى أسفل وكأنما يهبط دواماً فى هوة عميقة لانهاية لها قط . أما معدل نمو السكان فكان قد هبط بمعدل سريع ، ولهذا فإن ذلك اللغو عن انتحار الأجناس الذى شاع فى غضون القرن التاسع عشر قد عاد ثانية ليراود أذهان المفكرين . لقد كنا قد بلغنا نهاية حدودنا الإقليمية ، وأما ناتجنا القومى فقد كان يتحرك ببطء ، فضلا عن أن جيش المتعطلين كان يتزاحم بجباه حائرة والنيران المنبعثة فى كل نوبة من نوبات العمل بالمصانع . ثم أقبلت الحرب ، فوضحت الحاجة الماسة إلى الرجال لوضعهم فى مختلف الأعمال . غير أنه رغم توسع الدخل ودفع الأجور عن ساعات العمل الإضافية ، فقد كانت السلع المنتشرة فى الأسواق أقل مما كان متوقعاً ؛ وهذا هو التناقض الذى يتضمنه التضخم . ومن ثم واجه الاقتصاديون مشكلة جديدة ، ولو أنها كانت

مألوفة لديهم وبقيت معهم حتى بعد أن وضعت الحرب أوزارها .

وهنا بدأت السياسات الدولية تتدخل فى وضع كان قد أصبح معقدا . وأخذ الاقتصاديون فى إلقاء نظرة عريضة على مجموعة من الدول أطلق عليها اسم « الدول المتخلفة » اكتشف هؤلاء إذن وضعاً جديداً مثيراً للاهتمام ، إذ أنهم أصبحوا على بينة من فكرة « النمو » وأدركوا أن تلك الشعوب « المتخلفة » التى أطلق عليها يوما ما فى ازدراء اسم الشعوب المتأخرة قد تستطيع استخدام وسائل المعرفة الفنية الحديثة كما استخدمها الغرب من قبل بصورة تعود بأطيب النتائج . لقد لاحظ هؤلاء الاقتصاديون حقا أن ثمة إصراراً من جانب هذه المناطق المتخلفة على التقدم الاقتصادى السريع ، ولقد وضح ذلك بقوة مذهلة عندما تطلعت كل دولة من هذه الدول المتخلفة ، الواحدة تلو الأخرى ، إلى الاستقلال السياسى والاكتفاء الذاتى الاقتصادى . ولكن ماالسبيل إلى نمو هذه الاقتصاديات ؟ كيف يتسنى تراكم رأس المال لديها ، وهو ماتحتاج إليه ليصبح فى ميسورها أن تتبوأ مكانا مرموقا بين مجموعة الاقتصاديات السياسية التى اكتمل نموها . لم يعد فى الاستطاعة أن نذكر ماكنا نذكره من قبل لهذه الشعوب من أنه ينبغى عليها أن تكرس نفسها أبد الدهر لتزويد الغرب بالمواد الأولية ، إذ أن روسيا السوفيتية كانت دائما مثلا واضحا على استخدام أعنف الوسائل لبناء دعائم صناعتها ، فهناك كان التقدم المادى يخطو خطى سريعة وكأنما كان أمرا تقضى به العقيدة الدينية ، فكان هذا التفسير المادى للدين بمثابة نوع من الإغراء على تحقيق هذا الهدف الاقتصادى . ولقد كان لزاما على الاقتصاديين الغربيين أن يبحثوا عن الوسائل التى يمكن بمقتضاها أن تقوم دعائم النمو دون التعرض لذلك الكابوس المرعب الذى تضمنه البرنامج السوفيتى . ورغم هذا الاهتمام الجديد بنظرية النمو ، فقد بقيت على هامش الهيكل الرئيسى للفكر الاقتصادى . حقيقة ثارت بعض المناقشات فى كتابات آدم سميث ودافيد ريكاردو مما قد يمكن اعتباره بمثابة نظرية للنمو ، إذ كانا يتحدثان عن « وضع السكون » والغلة المتناقصة . وكان هناك أيضا قانون ماركس عن « التحرك الرأسمالى » . ولكن لم يكن هناك تفسير موحد

فى الأدب الاقتصادى القديم يمكن أن يوضح مثلا لماذا تتفوق بريطانيا على غيرها من الدول جميعا فى السباق الصناعى ، أو لماذا كان معدل النمو الاقتصادى لأمريكا أسرع فى غضون القرن التاسع عشر منه فى الوقت الراهن .

١ — فبالنسبة للاقتصاديين الكلاسيين كان الموضوع الرئيسى فى النمو الاقتصادى يتركز حول الاتجاه نحو وضع السكون ، ولم يكن ذلك يعنى بأية حال اقتصادا راكدا ، بل يعنى فقط اقتصاداً لايطرأ عليه أى تغيير فى حجم السكان ورأس المال ومستوى المعرفة الفنية . والنظرية الكلاسية فى التقدم الاقتصادى ، إذ تتكون من شتات من العناصر المختلفة كنظرية مالتس فى السكان ، ونظرية ريكاردو فى الريع وفى الأجر ، وقانون الغلة المتناقصة ، ونظرية القيمة التى تنبنى على نفقة الإنتاج ، والادخار عن طريق الحرمان من الاستهلاك ، فإنها تقرر أن النمو يتوقف أساساً على تراكم رأس المال . ومع ذلك فلكى يمكن الحصول على المزيد من رأس المال ، فلابد أن يكون فى وسع الاقتصاد القومى أن يزود رجال الأعمال بقدر كاف من الربح يشجعهم على تحمل عبء المخاطرة فى الميدان الاقتصادى وكلما تراكم رأس المال ، مالت الأجور - المستمدة من مال مخصص للأجور - إلى الزيادة ، وهنا نجد أن هذه الزيادة الأجرية إنما تشجع على زيادة السكان وفقا لمعتقدات مالتس ، كما أن النتائج المترتبة عليها تنطوى فى الواقع على ضغط متزايد على الأرض الأقل خصوبة فيفضى ذلك إلى أن يبدو شبح الغلة المتناقصة ، إذ تهبط الإنتاجية وتختص الطبقة الارستقراطية من ملاك الأرض بالجانب الأوفى من الزيادات المتعاقبة فى أسعار الحاصلات الزراعية . فإذا زادت معدلات الأجور تمشيا مع ارتفاع الأسعار ، فلا مناص إذن من أن تهبط هوامش الربح . ومن ثم فلا بد أن نواجه النتيجة المنطوية على أن تراكم رأس المال يبعث على هبوط معدل الربح . وبمضى الوقت يختفى الباعث على الادخار وعلى الاستثمار ، كلما هبط الاقتصاد القومى وسبح فى فلك الدورة المتكررة لوضع السكون . وهنا نجد أيضا أن السكان يكادون يسدون رمق الحياة . أما الموارد الطبيعية فتكون ثابتة على حالها دون أن تطرأ عليها أية زيادة أو نقصان ، وأما الأنواع المختلفة لرأس المال فهى الأخرى لا يطرأ عليها أى تبديل أو تغيير ، هذا فضلا عن أن المستهلكين يداومون على شراء نفس أنواع السلع التى كانوا يشترونها من قبل ، وأن الادخار يكاد يكفى لبقاء

المعدات الرأسمالية سليمة دون أن يغيبها البلى . ومن ثم فإن النظام الاقتصادى يسير بمعدل ثابت ، وفى صورة رتيبة لا تقبل التغيير . أما الأحداث الاقتصادية المستقبلة فيمكن التنبؤ بها بأجمعها دون تعرض لأى خطأ أو سوء تقدير . وقد نعبر عن ذلك بلغة جوزيف ا . شومبيتر بالقول بأن النظام الاقتصادى لا يمكن أن يتدهور إذ أنه « متحرك » .

ومع ذلك فإن ماركس يرى أن الاستقرار الاقتصادى ينطوى فى حقيقة الأمر على التناقض فى المصطلحات ، إذ أن الإبقاء عليه أمر مستحيل منطقيا . لقد أصر من جانبه على أن التقلبات الاقتصادية مظهر عميق الجذور من مظاهر النمو الرأسمالى . وقد يلاحظ هنا أن هذه العقيدة الماركسية قد سبقت بصورة عامة أفكار الاقتصاديين الذين جاءوا من بعده من أمثال شومبيتر وروى وهارود وكينز . لم يعارض ماركس فى أن تراكم رأس المال هو الظاهرة التى يتركز حولها النمو الاقتصادى ، إذ أن رأس المال الجديد يغذى نفسه بنفسه ، فضلا عن أنه يفضى إلى زيادة الإنتاجية . ولما كانت هذه الاتجاهات ـ التراكم والزيادة فى الإنتاجية ـ تشد أزر بعضها البعض ، فإن نصيب « القيمة الفائضة » فى مجموع القيمة التبادلية يميل إلى التناقص تدريجاً . وبما أن فائض القيمة هو مصدر الأرباح ، وفقا لما يذهب إليه ماركس ، فإن تناقص هذا الفائض لايشجع على زيادة الاستثمار ، ومن ثم فإنه يؤدى إلى ظروف اقتصادية لاتتسم بالاستقرار . ويلاحظ هنا أن ماركس يستخدم عاملا من العوامل التى تدخل فى صميم النظام الاقتصادى نفسه ، وهو تناقص معدل الربح ، بوصفه باعثا على التغير فى هيكل هذا النظام دون أن يطرأ أى تغير على اتجاهاته،فى حين أن الاقتصاديين الكلاسيين من جهة أخرى يلجأون إلى العوامل الخارجية كالسكان مثلا بوصفها القوة الكامنة التى تدفع إلى النمو .

غير أن ماركس أدرك أنه كان ثمة سباق دائم بين تناقص معدلات الربح وبين التحسينات الفنية ، وبذلك أدخل فى تحليله هنا عاملا ثانيا للنمو يمكن استخدامه لتفسير ما كان قد وقع من أحداث اقتصادية منذ نشر كتابه « رأس المال » . ولامراء فى أن أى فريق من الاقتصاديين سيبدى موافقته على أن المعرفة الفنية

والابتكار يكونان فى الآونة الحاضرة أهم العناصر فى التغيير الاقتصادى . ومع ذلك فالنظرية الماركسية قد تعمقت جذورها على أساس فكرة العلاقة الاستغلالية التى كانت تستخدم فى تفسير تكرار إيقاف تيار الطلب الاستهلاكى . فإذا أضيف ذلك إلى تناقص معدل الربح ، فقد يمكن بموجبهما تفسير الانفجارات الدورية التى وضح للعيان أن النظام الرأسمالى قد أظهر ارتباطه بها بصورة أو بأخرى . أما وجه الاختلاف بين نظرية ماركس فى التطور وبين نظرية من سبقه من الكتاب - وجميعهم قد تحدثوا عن تراكم رأس المال - فهو أن عملية التطور بالنسبة للاقتصاديين الكلاسيين كانت من النوع التلقائى ، أما ماركس فقد أدرك من ناحيته أن المشكلة برمتها تتأصل فى سلوك الطبقة الاقتصادية . إن التراكم فى الاقتصاد الكلاسى يؤدى إلى توسيع الأسواق وزيادة الإنتاجية وتحول الأيدى العاملة على نطاق واسع من فرع إلى آخر من فروع النشاط الاقتصادى .

فالنمو لا يعدو إلا أن يكون مسألة تزايد كل من أدوات الإنتاج والطلب على ناتجها ، وعلى هذا النهج يزدهر الاقتصاد ببساطة كما لو كان شجرة مطردة النماء . ومن جهة أخرى فإن ماركس أصر على أن الرأسمالى وحده هو الذى كان يقرر تحديد مقدار ما وجب عليه أن يدعه جانبا من « فائض القيمة » لأغراض الاستثمار الجديد ، ومن ثم فالتراكم كان يتوقف فى النهاية على الرغبات الإنسانية فى الادخار والاستهلاك . ومن الجلى فى هذا التحليل الماركسى أنه لم يكن ثمة شىء ما يمكن أن يوصف بأنه غير شخصى أو بأنه تلقائى غن العملية الرأسمالية .

ولم يكن هناك بعد ماركس إلا النذر اليسير من الإضافات إلى نظرية النمو الاقتصادى ، واستمر الوضع كذلك إلى أن بدأ جوزيف ا . شومبيتر فى نشر بعض أفكاره التى أثارت المزيد من الاهتمام . لقد كان يحاول أن ينشئ نظرية عامة للدورات الاقتصادية ، ولكن كلما زاد عمقا فى اشتغاله بالمشكلة ، وجد أنه من الضرورى أن يمسك بأهداب مسألة النمو والتطور . لقد أصر على أن التغير الاقتصادى مسألة أساسية فى ظل النظام الرأسمالى . بدأ شومبيتر تحليله بالنموذج المبسط للنظام الاقتصادى ، ثم عمل على تطوير فكرة « التدفق الدائرى » التى تسير فى غمارها الحياة الاقتصادية على نفس الوتيرة إلى حد كبير عاماً بعد عام . ورغم

أن هذا لم يكن ليبدو أنه يختلف أساساً عن وضع السكون كما عرضه الكتاب التقليديون ، إلا أن نموذج شومبيتر تتدخل فيه دوريا فكرة « المبتكر » ، ذلك الرائد المقدام الذى يشق مسالك جديدة فى صرح الميدان الاقتصادى كما يؤدى إدخاله للسلع الجديدة والوسائل الجديدة والتنظيمات الجديدة إلى قلب توازن « التدفق الدائرى » الرتيب المحكم رأسا على عقب دون تراجع . وكما ذكر شومبيتر فقد كانت هذه العملية التى أطلق عليها اسم « التحطيم الابتكارى » هى التى دفعت على التغير والنمو مع ماينطوى عليه ذلك من تناقض (١) .

ولكنه عاد ليحذر من أن الأمر لا ينطوى على التدرج فى كل ذلك ، فالابتكار ينطور فى صورة تجمعات ، كما أن ثمة ميــــلا لإدخال الوسائل الفنية الجديدة جميعها دفعة واحدة بحيث يتضح أن الانفجارات المفاجئة هى فى واقع الأمر من خصائص التقدم الاقتصادى . وتحدث الأخطاء فى الحكم على الأشياء ، كلما تدافع رجال الأعمال فى تطلعهم للإفادة من نجاح المبتكرين بما يتضمنه ذلك من اضطرابات أو انهيار فى معظم الأحيان ؛ ولكن هذه هى بعينها عناصر النمو ، إذ يتحرك الاقتصاد القومى ، بعد تحطيم القيم القديمة ، إلى مستويات أعلى . مثله فى ذلك مثل طائر « الفونيكس » الذى يحرق نفسه ثم ينطلق من رماد هذا الحريق إلى الفضاء وقد تجددت صورته . غير أن هذا التحليل إنما يؤكد الفارق الأساسى بين شومبيتر والكتاب التقليديين ، إذا أن التراكم بالنسبة لهؤلاء كان سببا للنمو ، بينما كان هذا التراكم بالنسبة لشومبيتر نتيجة له ، وشتان بطبيعة الحال بين السبب والنتيجة . أما المعانى الضمنية التى تحملها هذه الآراء فيما يتصل بتفهم طبيعة التغير الاقتصادى فتبدو واضحة للعيان عندما ننظر إلى الدول المتخلفة ، إذ نجد فيها أن المشكلة الجوهرية تنطوى على كيفية الحصول على رأس المال بادئ ذى بدء . وهنا نتساءل : هل يتحتم على التقدم الاقتصادى أن ينتظر فى صبر وأناة تراكم الموارد ، أو أن التغير نفسه سيفضى إلى الحصول على هذه الموارد الضرورية ؟

٢ — وبينما تبحث النظريات المتقدمة فى تفسير النمو بعوامل قليلة مختارة تسيطر على الوضع الاقتصادى ، فهناك بعض الكتاب الذين استشعروا أن تعقد

(١) راجع نظرية التطور الاقتصادى (كمبردج : مطبعة جامعة هارفارد ، ١٩٣٤) .

المشكلة فى أساسها يجعل من المتعذر تقديم أية تفسيرات منظمة . لقد تزعم سيمون كزنتس،الإحصائى الشهير والأستاذ حاليا بجامعة بنسلفانيا[1]، ذلك الفريق من الكتاب الذى يؤدى هذا الاتجاه فى التفكير النظرى . ويذكر كزنتس أن أية نظرية ينبغى أن تدلى بأسباب تدهور النمو ، وتفسر مشاكل الدول « المتأخرة » وتوضح العوامل التى تفضى إلى التقدم المادى فى كل من الدول الغربية والمحور السوفيتى كما تعرض عرضاً عابراً لآثار بعض العوامل الخارجية كالحروب . غير أن المشكلة الرئيسية ، كما يذكر كزنتس ، هى ما إذا كان هناك فى الوقت الحاضر ما يكفى من البيانات العلمية المتيسرة لتبرير المتاعب التى يتضمنها إنشاء القواعد النظرية للنمو ، ولكنه لا يعتقد فى ذلك بما أنه لايزال يعوزنا ذلك « الإطار الزمنى الطويل وسعة المسافة بالنسبة للأسس التجريبية لنظرية النمو الاقتصادى ـ أى مجموعة المشاهدات التى لابد أن يشتق منها هذا الإطار والتى لابد على مقتضاها أن يوضع موضع الاختبار » . غير أن مجموعة المعلومات الاقتصادية التى توجد حاليا إن هى إلا مجموعة أولية جدا لدرجة أنها لاتسمح بإنشاء نظريات متعمقة شاملة . ويستطرد كزنتس قائلا بأن النظرية لابد أيضاً أن تكون قد أخذت فى الاعتبار القيمة التى يمكن التنبؤ بها ، غير أن الاقتصاد يعجز إلى الآن عن أن يرشدنا إليها أو يوطد معلوماتنا عنها . إن النظريات فى وقتنا الحاضر لاتعدو إلا أن تكون معتقدات فى بعض نواحى الطبيعة الإنسانية أو مبدأ ما من مبادئ التنظيم الاجتماعى ، بل إنها فى التحليل النهائى مجرد تمرينات ذهنية فى فلسفة التاريخ فماذا إذن يمكن للاقتصادى أن يؤديه من مهام ؟ يبدو أن كل مايتبقى بعد ذلك

---

(١) والدكتور كزنتس بوصفه أحد رجال البحث المدققين ، ولئن كانت بحوثه مضنية ثقيلة الوطأة ، قد أفصح فى الآونة الأخيرة عن أفكاره فى مقال طويل بعنوان « نحو نظرية النمو الاقتصادى » التى ظهرت فى نشرة المؤتمر المئوى الثانى لجامعة كولومبيا بعنوان « السياسة القومية للرفاهة الاقتصادية » التى يرأس تحريرها روبرت ليكمان (نيويورك . دابلدى وشركاه ، ١٩٥٥)، وقد ظهرت بعض مقتطفات من هذا الاتجاه الفكرى فى مجلد سابق له بعنوان « التغير الاقتصادى » (نيويورك د . د . نورتون وشركاه ، ١٩٥٣) ، وهناك وجهات نظر متشابهة فى مقال آخر له بعنوان « الاختلافات الدولية فى تكوين رأس المال والتمويل » ونشر فى مجلد المكتب القومى للبحث الاقتصادى بعنوان « تكوين رأس المال والنمو الاقتصادى » (ن . ج . برنستون ، مطبعة جامعة برنستون ، ١٩٥٥)

هو البحث عن بعض مقتطفات من الدراسة التفصيلية للنشاط الاقتصادى كما تسجلها الهيئات المعنية فى كل عام ثم الاستنقاد بعد ذلك بوضع بعض العلاقات بينها .

والآن فإن هذا لا يعد اعترافا من مناهل مختلفة من طرق البحث العلمى فحسب ، بل أنه فى صميمة يعبر عن مجرد العود إلى العلم التجريبى . وقد نجد فى معنى ما أن كزنتس قد توافر على معالجة المهمة الجوهرية للاقتصادى النظرى فى غير ما دقة أو وضوح ، مبينا أنها لا تنطوى إلا على تقرير طرق شتى للبحث العلمى . إذ أن جمع الحقائق دون وضع إطار فكرى لها يفصح عن العلاقات القائمة بينها قد يصبح أمرا لا جدوى منه على الإطلاق ، فأية نظرية اقتصادية تهدف تماما إلى تلافى مثل هذه العمليات المجدية . وقد يمكن النظر إلى أية نظرية على أنها ببساطة أداة فكرية يمكن الاستعانة بها فى المساعدة على إجراء البحث وفى وصف الحقائق وفى إيجاد العلاقات القائمة بينها . فإذا طبقنا ذلك على « النمو الاقتصادى » فإن النظرية توحى بابتداع المقاييس والمعايير التى ساعد كزنتس نفسه على إيجادها[1] . ومع ذلك فإن كزنتس على حق تماما عندما يصر على أن التطورات النظرية لا بد أن تتأصل جذورها فى مثل تلك العوامل كنمو السكان وتراكم المعرفة الإنسانية والملاءمة للإمكانيات الفنية والعلاقات السياسية والاجتماعية بين الدول . وترتبط بعض الأسئلة بالعامل الأخير ؛ ومنها : يتحتم على الدول الصغيرة أن تستخدم دائماً بعض الوسائل الفنية لمساعدة نفسها بنفسها فى سبيل ضمان المدخرات اللازمة للنمو ؟ أو هل أنها تلتزم بالبحث عن نوع المساعدة التى قد تجعلها مجرد ضحايا للإمبراطوريات الكبيرة ؟ وهناك سؤال شائك آخر : هل حقيقة أن ذلك النوع من النمو الاقتصادى الإجبارى الذى فرضه السوفيت على شعوبهم فرضا قد أدى إلى تشويه البناء الاقتصادى بصورة وطدت بلا محالة من الصبغة الجماعية للنظام السوفيتى ؟ فإذا كان الأمر كذلك ، فهل سترغب الدول المتخلفة فى أن تتبع نفس هذا الأسلوب ؟ إننا عندما نثير مثل هذه المسائل ، فلا مناص من أن نلجأ إلى التفسيرات العريضة ، ولئن كانت غير دقيقة نوعا ما ، وهى تلك التى تستخدم من أجلها كلمة « نظرية » .

---

(١) راجع جوزيف . ا . شومبيتر « مشاكل نظرية النمو الاقتصادى » ملحق مجلة التاريخ الاقتصادى ، ١٩٤٧ .

٣ — ويبدأ و ٠ ا ٠ لويس ، وهو اقتصادى بريطانى مشهور ، بالتساؤل عما إذا كان مثل هذا النمو أمرا مرغوبا فيه كهدف اجتماعى (١) . ويذكر أن ثمة نفقات معينة تتضمنها العملية المؤلمة للتطور ، ومن ثم قد لا يعتقد كل امرئ أن التغير الاقتصادى السريع طريقة مقنعة للبلوغ إلى الأهداف الاجتماعية . قد يفضل بعض الناس عادات المجتمع الذى يتسم بالثبات والسكون ، ومع ذلك يستطرد لويس قائلا بأن الاختيار الإنسانى يتسع مداه كلما اتسع مدى السيطرة على البيئة التى يفترض فيها النمو . فالنمو يبدد المجاعة ويقلل من وفيات الأطفال ويزيل آثار المرض فضلا عن أنه يخلق المزيد من السلع والخدمات ، ويزود الناس بالوقت الذى يسمح لهم بمزاولة الأعمال الذهنية . وحيث تتجاوز الأمانى الإنسانية حدود ما يتيسر من الموارد ، فإن النمو يساعد كذلك على تخفيف حدة التوترات الاجتماعية .

ولكن يقال لنا إنه ينبغى علينا أن ندرك نفقة هذه الخطوات التقدمية ، إذ تصبح الغلبة لنزعة التملك وتتفشى الروح المادية . وهذا من شأنه أن يبذر بذور التوتر عند المستويات الفردية والاجتماعية على السواء ، فقد تلقى المسئوليات الاجتماعية جانبا بينما يتم إشباع الحاجات الفردية ، وتصبح الأشياء كبيرة من أجل نفسها ولمصلحتها ، إذ يدخل احتكار الشركات ضمن الثمن الذى ندفعه للنمو . ولا بد أن يضاف إلى ذلك كله النظام الباعث على الهوس والمبالغة فى التعمير الحضرى السريع ؛ ومع ذلك فقد نتساءل عما إذا لم تكن هذه الأمور بمثابة نفقة التصنيع العاجل بدلا من النمو . فلو أن الحياة الحضرية قد خططت ومهدت بعناية فهل كان يحتاج الأمر إلى أن تكشف عن الجو الخانق الذى تظهره الآن ؟ ويعترف لويس أن وجهة النظر الأكثر تفاؤلا قد توحى بأن مطامح الإنسان تستطيع كبح جماح مادية النمو الاقتصادى عن طريق بذل الجهد المنطوى على الحكمة والتعقل وتوجيهه توجيهاً صحيحاً .

ويستطرد لويس قائلا إن النمو ينبعث من ثلاثة أسباب رئيسية : الأول هو الجهد المبذول بغية التوفير وخلق المزيد من السلع ، والثانى هو الزيادة فى المعرفة

---

(١) أنظر نظرية النمو الاقتصادى (لندن : آلن وأنوين ، ١٩٥٥) .

وتطبيقها على الوسائل الفنية المادية إذ أنها تدفع إلى النمو الاقتصادى ، أما الثالث فهو ينطوى على الزيادة فى رأس المال عن كل فرد من السكان إذ أنها لابد أن تساعد هى الأخرى على تقدم الاقتصاد القومى . ومع ذلك فتحليل هذه العناصر لن يمدنا بما يكفى من المعلومات عن كيفية نمو أى اقتصاد ما ؛ فمثلا كيف يحقق نظام القيمة فى مجتمع ما عملية النمو هذه ؟ هل نجد أن النظام الاجتماعى القائم على الطائفية أو التى تتأصل فيه العقائد الدينية يحرم تراكم السلع ؟ هل المساواة بوصفها من القيم الاجتماعية تسهل عملية التوسع ؟ وهل تلك العادات الفكرية التى تسهل النمو ذات آثار تراكمية أو أنها تصل إلى نقطة معينة ثم تبدأ بعدها فى وقف التقدم ؟ ثم يتساءل لويس بعد ذلك : إلى أى قدر يساهم رأس المال فى عملية النمو ؟ تدل الدراسات التى قام بها سيمون كزنتس وكولين كلارك ، الإحصائى الاسترالى الشهير ، على أن صافى الاستثمار بواقع ١٠ ٪ من الناتج السنوى فى الدول المتقدمة ينتج زيادة فى الدخل بواقع ٣ ٪ ، وهذا يفوق كثيرا جدا ما يمكن للدول المتخلفة أن تقوم باستثماره . إذ أن النسبة المرتفعة لرأس المال إلى الدخل فى مجموعة الدول المتقدمة تعنى زيادة فى القدرة على انتاج المعدات الرأسمالية الثقيلة وزيادة فى تيار السلع تبعا لذلك . ولامراء أن الصعوبة التى تواجه المناطق المتخلفة تتمثل فى النقص فى المهارات وقصور المعرفة الفنية ، بحيث أن إنتاج ناتج مشابه لذلك الذى تقوم الشعوب الأكثر تقدماً بإنتاجه يتطلب قدرا من الاستثمار أكبر مما تنتجه هذه الشعوب . ومن ثم فإذا أبقت الهند على نسبة صافى الاستثمار عند مجرد ٤ ٪ أو ٥ ٪ فإن الفجوة بينها وبين الولايات المتحدة ستستمر فى الاتساع .

وهذا من شأنه أن يثير سؤالا جوهريا فى تحليل النمو : إلى أى مدى من السرعة يمكن لرأس المال أن يتراكم دون أى إجهاد للسكان بلا مبرر ؟ وإذا أردنا أن نصل إلى حكم صحيح فى ضوء التجربة التى مرت بها اليابان وألمانيا قبل الحرب ، فقد يصح القول بأنه من الممكن لرأس المال أن يتراكم بسرعة ولكن هناك حدود ، ذلك أنه لا يمكن تشييد الأبنية مالم يكن هناك العدد الذى تتطلبه عملية البناء من بنائين ونجارين وغيرهم . وفضلا عن ذلك فالتوسع بمعدل ثابت قد يمكن أن يسير قدما لو أن بعض البنود « الاجتماعية الرأسمالية » قد تزود بها المجتمع مثل المرافق

العامة والموانى والمياه ووسائل المواصلات . وبينما نجد أن مثل هذه البنود لاتنتج سلعاً بطريق مباشر ، إلا أنها مع ذلك ضرورية ولا غنى عنها فى أى مستوى مرتفع للانتاج القومى . بل حتى فى الدول التى لا يوجد فيها إلا قدر متواضع من الموارد، مثل الدانيمرك أو سويسرا ، فإن رأس المال الاجتماعى الموجود فيها يمدها بأساس للإنتاج عند مستوى مرتفع نسبياً . كما نجد فى واقع الأمر أن بعض الدول الغنية بمواردها والفقيرة فى مثل هذا الرأسمال الاجتماعى لا تستطيع محاكاة هذه الدول فى انتاجيتها ، والبرازيل مثل على ذلك .

وببحث مكونات رأس المال يجد لويس أن السكن فى الدول المتقدمة يمتص ٢٥٪ منه والأشغال العامة ٣٥٪ والصناعة والزراعة ٣٠٪ والبنود الأخرى ١٠٪ . وعلى هذا الأساس فإن تحليل كزنتس (فى المقال المنشور فى المكتب القومى للبحث الاقتصادى ، أشير إليه فى الهامش رقم ٢) يوحى بأن صافى الاستثمار يتراوح بين ٥٪ و ١٥٪ فى الدول الغربية . وعلى ذلك فإن الاستهلاك يمتص أكبر جزء من الناتج حتى فى مثل بلادنا المتقدمة . ومن الأهمية بمكان أن نلاحظ أن بيانات كزنتس تدل على أن تكوين رأس المال ، حتى فى المراحل الأولية للتصنيع ، قد حدث فى صورة موجات . ويبدو الآن أن هذه الموجات قد فنيت بحيث يمكن القول أن النصيب الذى يؤول إلى تكوين رأس المال من الدخل القومى قد ظل ثابتاً نوعاً ما (١) .

ولقد كانت مشكلة تزايد الدخل الحقيقى موضع اهتمام عدد من المفكرين الآخرين الذين ركزوا بحثهم أساساً حول المناطق « المتخلفة » . ويقدم كل من نورمان س . بوكانان وهوارد س . ايليس مناقشة متعمقة للمسألة فى مقال بعنوان « الاتجاه نحو التقدم الاقتصادى (٢) » ، وهو من المقالات القليلة المتيسرة حالياً والتى تعد بحق دراسة شاملة للنمو الاقتصادى . ويتفق بوكانان وايليس مع أرثر لويس وغيره من المراقبين فى أن كيفية وتوقيت تكوين رأس المال مشكلتان

(١) إن موزيس ابراموفتز ، وهو اقتصادى آخر بالمكتب القومى للبحث الاقتصادى ، يجادل فى مقال حديث فى « مقدمات الجماعة الاقتصادية الأمريكية » عدد مايو ١٩٥٦ ، أن معدل النمو لم يتناقص فى التاريخ الحديث فحسب ، بل إن تقدمه لم يكن رتيباً .

(٢) نيويورك : مال القرن العشرين ، ١٩٥٥ .

هامتان فى الدول المتقدمة ، غير أنهما يجادلان بأنه لا توجد فى الدول المتخلفة مشكلة التوظف الكامل أو معدلات النمو المتقلبة ، والحقيقة الوحيدة التى يواجهها الناس فى هذه الدول هى الفقر الدائم . وهذا من شأنه أن يبرز من أهمية الحقيقة المنطوية على أن عملية تكوين رأس المال لا بد من المبادأة بها بأية كيفية . وبينما كان هناك دائما بعض التراكم فى الدول المتخلفة،إلا أنه اتجه جميعه فى الواقع لإشباع الحاجات المتعلقة بإقامة الشعائر الدينية فضلا عن إشباع الرغبة فى إقامة الاحتفالات فى مناسبات شتى . ومع ذلك فإذا كان السكان الفائضون [1] يوضعون فى الموضع الذى يسمح لهم بمزاولة الأعمال بدلا من التعطل ، فينبغى أن يتزودوا أولا وقبل كل شئ بالأدوات والمعدات الرأسمالية . ذلك أنه من المحتمل جداً أن يفضى استخدام العمل الإضافى إلى التضخم إذا لم تصحبه الزيادة فى رأس المال . ويقال لنا إن تراكم رأس المال فى آسيا وفى أفريقيا يعنى ربط الأحزمة على البطون وتحويل الإنتاج من سلع الاستهلاك إلى سلع الإنتاج .

وتنطوى المشكلة الرئيسية على ما إذا كان السكان يتقبلون بسهولة نظاما مرسوما للعيش وتقليداً من هذا النوع . وبينما نجد أن النمو يتراءى سريعاً إذا اتجه الاستثمار إلى الصرف والرى ، إذ يفضى بذلك إلى زيادة الناتج الزراعى ، غير أننا لا نجد لدينا إلا القليل مما يمكن أن يظهر للعيان فى السنوات الأولى كأثر من آثار الاستثمار إذا ما اتجه إلى المعاهد العلمية و « رأس المال الاجتماعى ». ومالم يوجد نظام سياسى ديكتاتورى يفرض بقوة مثل هذه السياسات ، فإن المقاومة قد تنشأ بسهولة . ومع ذلك فهناك بعض الكتاب ممن يجادلون بأن التقدم السريع قد يهز كيان الدول المتخلفة فيجعلها تحقق معدلا للنمو يمكن الاحتفاظ بمستواه ، وقد تتخطى هذه الدول حدود التقاليد وتقتلع عاداتها الاستاتيكية من جذورها .فالموت والغذاء الضئيل والنقص فى الوسائل الصحية والسكن غير الملائم ، وكل هذا يتطلب إنفاقاً رأسماليا على نطاق واسع كعلاج لسوء الحال ـ وقد يصل فى سعته إلى الحد الذى يقتضى تدخل الدولة فى أغلب الأحيان . ومع ذلك فإننا نرى أن وجهة النظر

---

(١) ووجودهم شائع فى جميع البلاد المتخلفة تقريبا ، حسبما ورد فى كتاب راجنار نوركسيه « مشاكل تكوين رأس المال فى الدول المتخلفة » (لندن : بلاكويل ، ١٩٥٣) .

هذه تجد لها صدى فى نشرات الولايات المتحدة أساساً ،غير أن مؤيديها يتشككون فى مثل تلك الأفكار كسيادة المستهلك ، ولا يثقون فى سلامة النظام الحر للأسعار وإذا نجدهم يبغضون عنف الأساليب السوفيتية فى النمو ، فإنهم مع ذلك يشعرون بأن « القفزة الكبرى » إلى التصنيع الحديث قد يمكن أن تتم على شريطة أن الدول الأكثر ثراءا ستمد يد المعونة، وبذلك يمكن تفادى، الاتجاه الديكتاتورى الجماعى فى تحقيق فكرة النمو الاقتصادى . وكما يقرر جونار ميردال(١) فهناك دافع عاطفى فى الدول المتخلفة من شأنه أن يقوى هذا الحافز إلى النمو الاقتصادى السريع .

غير أن ثمة وسيلة بديلة أكثر تدريجاً من سابقتها ، وهى تلك التى تسمح بامتصاص المجتمع للأساليب الجديدة فى الإنتاج دون تعرضه للاضطراب والتقلقل. وقد يحق القول بأن الركود يحل ثانية بالمجتمع حالما تتوقف المعونة الأجنبية ، هذا إذا لم تكن ثمة قاعدة داخلية قوية . إن الطبيعة الأساسية لأى مجتمع لا يمكن تغييرها أو تبديلها من الخارج ، أو هكذا يذكر الكتاب المؤمنون بفكرة التدرج ولكن لا بد لهذا المجتمع أن يتجاوب مع الاحتياجات الداخلية ، إذا هو لا يفيد إلا قليلا إذا اتخذ من التدابير ما يستهدف تحسين الصحة العامة مثلا دون أن يقدم أيضاً نوعاً من الاقتصاد الذى يستطيع احتمال الزيادة التى لامفر منهافى عددالسكان. وخير تعبير عن المشكلة هو ماكان قد حدث فى مصر فى عشرات السنين الأخيرة ، فهناك كان لمجرد هبوط معدل الوفيات بحدة أثره فى زيادة الضغط على الأرض الزراعية التى كانت قد أصبحت محدودة القدر ، وفى تفشى ظروف الفقر المدقع . ولذلك يقرر دعاة التدرج أنه إذاكان للمشكلة أن تحل بصورة أكثر دواماً ، فإن هذا الحل ينطوى على تراكم رأس المال فى بطء وأناة مما يؤدى إلى تحرك المجتمعات المتخلفة فى اتجاه التغير الدائم . ويؤكد الأستاذ راجنار نوركسيه مثلا وجهة النظر التى تتضمن أن النمو فى التحليل النهائى لابد أن ينبع من المدخرات الأهلية ، ثم يذكر أنه بينما يكون الاستثمار الأجنبى عاملا مساعداً فى عملية النمو، إلا أن المصدر الأساسى لايعدو إلا أن يكون عرق الجماهير وجهودهم .

---

(١) راجع الاقتصاد الدولى (نيويورك ، هاربر واخونه ، ١٩٥٦) .

ولا ريب أن السبب الرئيسى للنمو فى المجتمعات الحديثة هو التغير الفنى . ولكن كما أشار شومبيتر لا بد من التمييز بين الاختراع والابتكار ، فبينما يقرر أن الاختراع هو إنجاز عملية فنية علمية ، إلا أن الابتكار هو حدث اقتصادى واجتماعى . والاختراع لا يصبح ابتكارا إلا عندما يتم امتصاصه وتسربه فى المجرى الرئيسى للحياة الصناعية . ولكى يمكن تحقيق ذلك يتحتم على رجل الأعمال أن يكون قادراً على رؤية تيار من الأرباح يتدفق من جراء القيام بالابتكار . ومن ثم ففى معنى له دلالته يمكن القول بأن توقعات رجل الأعمال هى التى تحكم عملية الابتكار والنمو .

ولا بد للابتكار من أن يفضى إما إلى النقص فى التكلفة وإما إلى تحسن النوع إذا كان له أن يصبح مدراً للربح ، وبما أنه غالبا ما يؤدى إلى إحلال سلع جديدة محل أخرى قديمة ، فقد تكون له آثار بعيدة المدى على معدل تكوين رأس المال . وعندما تترابط الابتكارات —أى عندما تؤدى إلى عدد من الابتكارات الأخرى كما هو الحال فى صناعة السيارات — فإن أثر ذلك على المجتمع عميق فى واقع الأمر . إن عملية الارتباط هذه ، فضلا عن الميل إلى « انبثاق » الابتكارات ، قد أصبحت المحرك الرئيسى للنمو الاقتصادى . وقد يبدو أن بعض الآثار المترتبة على ذلك قصيرة الأجل بطبيعتها ، غير أن البعض الآخر قد يخلق انقلاباً عنيفاً دائما فى الكيان الاقتصادى للمجتمع . أما الأثر على الاستثمار فهو مباشر تماماً ، إذ أن بعض المنشآت تجد أن نموها الفردى قد يتأخر نتيجة الابتكار ، وتبعا لذلك فقد توظف رأس مالها الفائض عن الحاجة الآن لتصفية ديونها أو لتوزيع الأرباح على المساهمين فيها . ومع ذلك فإن المنشآت الجديدة النامية ستزيد من استثماراتها وتستخدم المزيد من رأس المال نسبياً ، مما يميل بالمجتمع إلى أن يكون أكثر حركة وتقدما . ولكن حالما تتضاءل هذه الاستثمارات ، فإن مشكلة الركود الشائكة قد تطل برأسها مرة ثانية .

والآن فلا مندوحة من أن يقوم فرد ما بابتكار معين ، وفى هذا المعنى فإننا نهتم بأولئك الذين يصبحون « العجلات الشخصية » للنمو . ومنذ عهد آدم سميث سمى هؤلاء القوم بالمنظمين ، أو « القائمين بعبء المخاطرة » إذا شئنا أن ندلى

بالتعبير الحرفى لهم . ويقرر الأستاذ توماس س . كوهران بجامعة بنسلفانيا[1] ، أن رجل الأعمال يلعب دوره فى تراكم رأس المال وفى إخراج الابتكار إلى حيز التنفيذ العملى عن طريق خليط من مختلف العوامل كتطاحن الشخصيات والاتجاهات الثقافية والإمكانيات الفنية واستخدام الموارد المتيسرة . وفى رأى كوهران أن الخدمة الرئيسية التى يؤديها المنظم هى تعبئة المدخرات وتطبيق رأس المال النقدى المترتب على هذه التعبئة فى صدد حل مشكلة زيادة الإنتاجية . وعند هذه النقطة يحاول كوهران أن يختبر هذا الفرض الذى أدلى به ، وذلك باستعراض عمل المنظم فى التاريخ الأمريكى ، وهو يقرر أن الدلائل توحى بالتعميم التالى : اكتشفت الجماعات الأمريكية الأولى فى أمريكا نسبة منخفضة جداً بين الرجال وبين الأرض وفرصة لا يمكن تصورها لزيادة الغلة المترتبة على الاستثمارات التى قاموا بها . ونتيجة لذلك فقد كان هناك الجزاء عن كل ابتكار قد يوفر كمية العمل المبذول مقدرة برجل ـ ساعة ، وبالإضافة إلى ذلك فإن تزمت العالم القديم لم يكن له وجود نسبيا ، فعاون ذلك على نشاط المنظم ، وبمضى الوقت لم يعد رجل الأعمال المغامر آفة اجتماعية فى نظر الناس كما سبق أن جعلته القيم الارستقراطية كذلك . لقد أصبح المنظم ظاهرة شائعة ، إذ تولى الزعامة فى مختلف ميادين النشـــاط الاقتصادى فى المجتمعات الجديدة على هذا الجانب من المحيط . ويذكر كوهران أن المخزن الكبير قد أصبح محور النشاط التجارى والحياة الاجتماعية فى المدن الصغيرة فى القرن الثامن عشر وفى أوائل القرن العشرين ، كما أصبح مالك المخزن شخصية ذات هيبة وقوة فى هذا المجتمع . وسار التراكم الرأسمالى جنبا إلى جنب مع توسع النشاط الاقتصادى ، فأصبحت المصارف دعامة دائمة للحياة الاقتصادية ، كما مدت الحكومة يد المساعدة بسن قوانين الاختراع وحقوق الطرق ومنح الأرض ، وأصبحت الثقافة الأمريكية قائمة على الثقافة التنظيمية . لقد كانت هناك بطبيعة الحال حالات عديدة من سوء التقدير وخيبة الأمل فى ميدان الأعمال ، إذ ولجه الكثيرون وخرج منه الكثيرون فضلا عن أن المهارة الإدارية قد اكتسبت على حساب وجود عدد من الدائنين أصبحوا صفر اليدين .

---

(١) راجع مقاله بعنوان « المنظم فى تكوين رأس المال الأمريكى » ، فى مجلد المكتب القومى للبحث الاقتصادى .

ولكن غدت وظائف المنظم فى القرن العشرين ذات طابع بيروقراطى . لقد أصبح المنظم شخصية مهملة بفضل ظهور طبقة الإداريين المحترفين وتزايد أهمية الماليين وتدعيم التنظيم الحكومى . لا بل إن نطاق عملياته قد أصبح محدودا : فالطرق العامة والكبارى وتسهيلات القوة المحركة هى الآن من أنواع الاستثمار التى تدخل فى نطاق الاستثمار الحكومى ، وبتقدم الاقتصاد العسكرى أصبح مجال المنظم الخاص أكثر تحديداً . ويعتقد كوهران أن المنظم قد عمل بنجاح على إخراج نفسه من دائرة الأعمال ، وأصبح دوره الآن فى تكوين رأس المال والنمو الاقتصادى دوراً غامضاً . هناك فى الواقع نقاط خطيرة يتضمنها هذا الاتجاه فى التفكير ، إذ أنه يؤدى إلى فكرة مثيرة وهى أن « النمو » نفسه قد أصبح ذا طابع بيروقراطى . ونجد فى الواقع أن أولئك الذين يشيرون إلى القدرة الخارقة للشركات الحديثة على تمويل الاستثمار من مواردها الخاصة يؤيدون بلا جدال وجهة نظر كوهران . لم يعد التقدم ضرباً من ضروب المغامرة ، بل إنه اقتراح قد أعد وسبر غوره بعناية فى قاعات البحث بمجالس إدارة الشركات .

٤ ــ ومع ذلك فإن معظم الاقتصاديين النظريين يعبرون عن شكهم فى أن النمو يمكن أن يستديم إلى مالا نهاية . لقد لاحظ بول. ت. هرمان ، وهو سياسى كبير ذو شهرة عريضة بين الاقتصاديين ، أنه إذا كانت الأرقام الإحصائية الحاضرة ستمتد إلى المستقبل ، فإن الناتج القومى سيتقرر بمضاعفات التريليون ، وأن متوسط دخول الأسر سيكون عشرة أمثال ما هو عليه الآن على أقل تقدير . فالحقيقة الماثلة هى أن النمو تعتوره دائماً الاضطرابات من مختلف الأنواع ، وهى تنبعث من المخاطر والابتكارات الفاشلة .

لقد كان هذا التوقع الدائم للتدهور الاقتصادى هو بعينه الذى أجبر كثيراً من الاقتصاديين على البحث عن الطريق إلى النمو فى ثنايا بعض العلاقات الداخلية ، مثل العلاقة بين الاستثمار والدخل . وبينما لاحظ هؤلاء أن الفواصل الزمنية فى الدخل يمكن تصحيحها عن طريق الزيادة فى الاستثمار ، فإنهم غالباً ما أغفلوا الحقيقة المنطوية على أن مثل هذا الاستثمار يفضى بلا منازع إلى زيادة الطاقة الإنتاجية الكلية بمعدل أكبر مما كان عليه الحال من قبل . واستشعر بعض

الكتاب أنه بما أن هذا التحليل قد انطوى على مشكلة تخص « التحليل الطويل الأجل » ، فقد كان من الممكن تجاهله فى التوقعات المتعلقة بالأجل القصير . لقد كان روى ف. هارود ، مؤرخ حياة كينز ومن أوائل الاقتصاديين البريطانيين ، هو الذى اجتذب الأنظار لأول مرة فى عام ١٩٣٩ إلى هذه المشكلة المتعلقة بالطاقة الصناعية المتزايدة[1] . لقد ذكر هارود أن المشكلة الأساسية تتلخص فيما يلى : ما معدل النمو فى الدخل الذى يقتضيه الأمر لضمان الاستخدام الكامل لكمية من رأس المال تتزايد باطراد ؟ وفضلا عن ذلك فهل مثل هذا المعدل للنمو يوطد دعائم نفسه أو لابد له عاجلا أو آجلا من الانهيار ؟ وهل الانحرافات عن هذا المعدل المطلوب للنمو تحفز على أية قوى مصححة للأوضاع ؟ وكيف يرتبط هذا المعدل بمطالب التوظف الكامل ؟ ولو افترضنا أن النمو الفعلى يقصر عن بلوغ مستوى التوظف الكامل ، فما الخطوات اللازمة للارتفاع بهـذا النمو إلى مستويات التوظف الكامل ، أو أنه من المحتم على الاقتصاد أن يهبط أولا ؟ وهل تنشأ ظروف التضخم الإنفجارى لو أن معدل النمو الفعلى يربى على ما يتطلبه التوظف الكامل ؟ ولن تسهل الإجابة عن أى من هذه الأسئلة ، ولئن أنفق بعض الكتاب جهداً فنياً كبيرا فى وضع إجابات دقيقة ، فألقت على المشكلة بعض الأضواء . ولكن كما يلاحظ دانييل هامبورج بجامعة ماريلاند فى دراسته الرائعة لهذه المشكلة[2] ، فإن الغرض هو : « التفهم ، فى ضوء مصطلحات دقيقة ، للعلاقة بين القوى الطويلة الأجل للنمو الاقتصادى وبين القوى التى تحفز على التقلبات فى نمو الدخل على النهج الذى اتسم به تطور النظام الرأسمالى » .

---

(١) راجع « مقال فى النظرية الديناميكية » و « الملحق فى النظرية الديناميكية » فى « المقالات الاقتصادية » (نيويورك ، هاركورت بريس وشركاه ، ١٩٥٢) . ولقد نشر المقال الأول أصلا فى عام ١٩٣٩ . أما من عداه من الكتاب الذين كتبوا عن هذه المشكلة فهم : أفسى دومار ، « التوسع والتوظف » ، المجلة الاقتصادية الأمريكية ، مارس ١٩٤٧ ، و « مشكلة تراكم رأس المال » المجلة الاقتصادية الأمريكية ، ١٩٤٨ . كما كتب م. كاليكى عن هذه المشكلة ، راجع « نظرية الاقتصاد الديناميكى » (لندن : آلن وأنوين ، ١٩٥٤) .

(٢) النمو الاقتصادى والتقلبات (نيويورك ، و. و. نورتن وشركاه ، ١٩٥٦) .

كان مقال إفسى دومار فى عام ١٩٤٧[١] من بين أكثر المقالات المنشورة وضوحاً ، فنى اتجاهه نحو معالجة مشكلة تحديد ذلك المعدل للنمو فى الدخل القومى الذى يعمل على الاحتفاظ بالتوظف الكامل ، لاحظ أن الاستثمار يكشف عن طبيعة مزدوجة فى أنه لا يولد الدخل فحسب ، بل أنه يفضى إلى الزيادة فى الطاقة الإنتاجية . أما عن الفرض الكينزى فهو يقرر أن الادخار يعادل الاستثمار ، وأن الدخل المدفوع لابد أن يعود ثانية إلى العملية الإنتاجية ، غير أنه يرى أن مثل هذه الفروض لا تعدو إلا أن تكون مجرد تعبيرات تستهدف الاحتفاظ بالوضع الراهن . ولذلك يقرر دومار أن أى تفكير أقرب ما يكون إلى الحقيقة سيسمح بما يضاف إلى تكوين رأس المال وبما يترتب على ذلك من الزيادة فى القدرة على الإنتاج .

والآن فهذا الرأسمال الجديد إما أنه لا يستخدم بتاتاً بل يطرح جانباً ، وإما أنه يستخدم على حساب رأس المال القديم الذى كان يستخدم من قبل ، وإما أنه يحل محل العمل وعوامل الإنتاج الأخرى . وتمثل الحالة الأولى ببساطة ضياعاً للموارد ، بينما نجد أن الحالات الأخرى إن هى إلا تغيرات تحدث دائماً فى الاقتصاد الديناميكى . ومع ذلك يجادل دومر بأن مثل هذه المشاكل قلما توضع فى الفكر الكينزى النمطى الذى يتضمن أن التوظف هو دالة للدخل غير معقدة نسبياً . وفى لغة أقرب إلى التعبير الفنى الدقيق فقد يمكن القول بأن المشكلة تتناول قياس حجم الاستثمار الذى يقتضيه الأمر لجعل الزيادة فى الدخل معادلة للزيادة فى الطاقة الإنتاجية . وهذا من شأنه أن يوحى بأن التوظف ينبغى النظر إليه على اعتبار أنه دالة للنسبة بين الدخل وبين الطاقة الإنتاجية . وهنا تصادفنا بطبيعة الحال صعوبة تعريف الطاقة الإنتاجية ، بيد أن هذا التعريف قد يمكن صياغته بحيث يعبر عن ذلك الحجم من الناتج الذى يتحقق عند مستوى التوظف الكامل . ومن ثم فإن دومر يرد المشكلة إلى صيغة معادلة تتحدد على مقتضاها النسبة المطلوبة للنمو ، وذلك عن طريق جعل معدل الزيادة فى الطاقة الإنتاجية مساوياً لمعدل الزيادة فى الدخل . وهذا يعنى — بلغة تحليلية — أنه ليس

(١) انظر مقال دومر « التوسع والتوظف » فى المجلة الاقتصادية الأمريكية مارس ١٩٤٧ .

فى الاستطاعة بلوغ مستوى التوظف الكامل الدائم إلا إذا نما الاستثمار والدخل بمعدلات مئوية ثابتة عاماً بعد عام ، على أن تتساوى هذه المعدلات مع الميل الحدى للإدخار من ناحية ومع الميل المتوسط للاستثمار من ناحية أخرى . وهذه فى الواقع طريقة فنية معقدة للقول بأن الاستثمار الذى يلاشى الادخار لن يكون كافياً للمحافظة على مستوى التوظف الكامل ــ أى أن الاستثمار فى الواقع لابد دائماً أن يزيد على الادخار . وعلى ذلك فلا مندوحة للاقتصاد القومى من أن يكون دائم التوسع بمعدل متزايد .

أما احتمال تزايد الاستثمار فترة بعد أخرى على مدار الوقت فهو على أحسن الفروض مسألة لا تزال الآراء حولها متباينة . ومع ذلك فإذا لم يحقق الاستثمار شروط النمو المطلوب كما تتضمنه هذه العلاقات ، فستنشأ الطاقة الفائضة وتحول دون أى استثمار آخر . كما أنه فى الأوضاع التى قد تنشأ بفضل الاقتصاد المصطبغ بالطابع الاحتكارى ، فمن الواضح أن مثل هـــذه الطاقة الفائضة تهدد النمو المتزايد والتوسع .

ومن جهة أخرى فإن هارود يجادل(١) بأنه فى وسع الاقتصاد أن يعمل على بلوغ ذلك المعدل من النمو الذى قد يصبح ثابتاً عند الطاقة الكاملة ؛ وبينما نجد أنه يستخدم درجة عالية نسبياً من التفكير المجرد ، فإن نموذجه ذو طابع ديناميكى بمعنى أنه يفترض أن الأساليب الفنية فى الإنتاج قابلة للتحسين . والآن فإن المعدل « المطلوب » هو ذلك الذى يضمن استمرار الاستثمار عند مستويات تتوافق مع توقعات رجال الأعمال عن الربح . ومع ذلك فهناك حدود وقيود على النمو « المطلوب » يفرضها حجم القوة العاملة والمستوى الجارى للمعرفة الفنية ، وبناء على ذلك فإن النمو « المطلوب » هو أقصى معدل يمكن الوصول إليه فى الظروف الاقتصادية القائمة .

وفى معنى هام فإن هذه الفكرة تعبر حقاً عن النمو « الاحتمالى » ، فإذا مال هذا النمو إلى أن يتجاوز النمو « الفعلى » فسينتج عن ذلك إذن ركود اقتصادى ،

---

(١) راجع « نحو الاقتصاد الديناميكى » (نيويورك : ماكيلان وشركاه ، ١٩٤٨) .

وبعبارة أخرى فإن النظام الاقتصادى يكون قد فشل فى الوفاء بوعده . أما فى الوضع المعكوس حيث يكون النمو الفعلى أكبر مما يبدو متأصلا فى الوضع الاقتصادى الجارى ، فستنشأ حالة من النهوض الدائم ، إذ تتوسع التسهيلات ، ويتزايد ضغط ظاهرة التضخم على الاقتصاد القومى .

وعامل « المعجل » دعامة أخرى من دعائم نموذج هارود ؛ إذ هو الذى يقرر أن ثمة علاقة ثابتة بين كمية تيار السلع وبين حجم الرصيد الرأسمالى الذى تشتق منه هذه الكمية . ولتبيان ذلك فهناك علاقة محددة بين المشتريات وبين المبيعات والكميات المخزونة من السلع ، وأية انحرافات فى معدل المبيعات قد تؤدى إلى التغير فى معدل المشتريات بنسبة أكبر ، بحيث يتضاعف الأثر النهائى . والآن وعندما تتناقص المبيعات فهناك ميل للحد من الاستثمار ، فإذا أثر ذلك بصفة خاصة على صناعات السلع الرأسمالية ، فإن صافى الاستثمار قد يصبح كمية سالبة ، وهنا يتراءى كابوس الطاقة الفائضة . وبالمثل فأية زيادة فى المبيعات قد تؤدى إلى الانتعاش الاقتصادى . والآن فبينما قد يكون « للمعجل » تأثير ضئيل فى المراحل الأولى من الدورة الاقتصادية فى حالة صعودها بسبب وجود الطاقة الفائضة ، فقد يكون له أثر خانق عندما تصل الدورة إلى حدودها العليا ، إذ هنا يبدأ النقص فى الموارد وتتفشى الصعوبات المألوفة فى الاقتصاد القومى عندما تصل الدورة إلى ذروتها ، وهى تلك الصعوبات التى يطلق عليها الكتاب الاقتصاديون فى التعبير الفنى اسم « أعناق الزجاجات » . ومع ذلك فقد يبدو رجل الأعمال فى حالة من الرضا والقناعة بوجه عام ، لو أن الدخل يتزايد بسرعة إلى الحد الذى يكفى تبرير إنفاقه على رأس المال الجديد . وعلى ذلك فكلما ارتفع مستوى الدخل ، زاد حجم الاستثمار وارتفع مستوى الدخل بدوره ، واستمر فى الارتفاع تدريجاً مع ما يصاحب ذلك من تقدم الاقتصاد القومى بسرعة متزايدة .

ويتطلب التحليل الأوفى للنمو تمييزاً واضحاً بين مختلف أنواع الاستثمار . ولذلك يفرق هارود بين الاستثمار « التلقائى » وبين الاستثمار « التبعى » . فالنوع الأول لا يحتاج إلى حافز توسع الدخل لكى يعمل عمله ، كما أنه مترتب على الابتكار ، ولذلك فإنه غير تابع فى تقلباته للمبيعات وحجم الإنتاج الجارى ،

ولا يتطلب الأمر للقيام به إلا الروح المغامرة والتقصي عن الربح بلا هوادة . ومع ذلك فالنوع الثانى من الاستثمار يرتبط مباشرة بالناتج ويتوقف تبعاً لذلك على « المعجل » . فلو كانت المبيعات فى الماضى القريب سريعة خاطفة والتوقعات المستقبلة تكفى لخلق معنى حقيقى للتأكد ، فسينشأ حافز كبير على الاستثمار « التبعى » . وإذا طال أمد الرخاء ، فقد تصبح الأرباح عند مستويات عالية جداً . غير أن الظروف فى الواقع قد تكون ملائمة إلى الحد الذى قد يصبح عنده من المتعذر التمييز بين الاستثمار « التلقائى » والاستثمار « التبعى » . ومع ذلك ففى مثل هذا الوضع فإن نمو الدخل لابد أن يكون أسرع مما كان عليه فى أى وقت ما ، ذلك أنه يتحتم أن يكون هذا النمو للدخل بالقدر الذى يكفى لامتصاص المدخرات المتولدة عن كل من هذين النوعين من الاستثمار . وكما يقرر هامبورج فما قد يحدث فعلا هو قيام حالة من فترات الانتعاش الاقتصادى تتعاقب مع فترة طويلة من الركود .

ويذكر هامبورج أنه من غير المحتمل إلى أبعد الحدود أن يكون النمو مستديماً ، إذ تتوسع بعض المنشئات بينما يتلاشى البعض الآخر . ولا يمكن للنمو الرتيب فى الدخل أن يشتق من الابتكار الذى يتأتى بصورة مفاجئة وفى شكل تجمعات ، مولداً بذلك بعض الاضطرابات فى الإطار الاقتصادى للمجتمع . وفضلا عن ذلك فقلما تكون المنشآت القائمة فعلا هى بعينها تلك التى تنشط فى إدخال الابتكار الجديد ، إذ عادة ما تضرب فى الميدان الاقتصادى بكل رفق وأناة ؛ ويستفاد من ذلك أن المنشأة « المغامرة » هى وحدها التى تستطيع اتباع الأساليب الجديدة فى مزاولة النشاط الاقتصادى أو الوسائل الجـــديدة لصنع الأشياء . والاحتكار والكارتلات والخوف من الطاقة الفائضة وظهور طبقة المديرين المحترفين — كل ذلك قد يكون له آثار مثبطة للميل نحو التوسع الدائم الذى لا يقف عند حد .

ونلاحظ أن الوضع الراهن ، وبخاصة بالنسبة للاتجاهات السكانية فى العالم ، يضفى أهمية على التنمية الاقتصادية المستمرة كمشكلة عاجلة ، ذلك أنه مع أية زيادة فى القوة العاملة كل عام فهناك حاجة لنموذج من النمو يمكن أن يمتص الأعضاء الجدد

فى سوق العمل . وفى غيبة مثل هذه الطاقة الامتصاصية ، فإن تزايد عرض كمية العمل ، مقدرة بعدد من وحدات رجل ـ ساعة ، فضلا عن تزايد إنتاجية العمل ، لن يؤدى إلا إلى نشوء « جيش احتياطى من العمال » فحسب ، وهى حالة نذكر جيداً أن ماركس قد تنبأ بها من قبل . وللتغلب على ذلك ، فقد يكون من الضرورى أن يرتفع الدخل مباشرة مع كل زيادة فى عرض العمل وفى الإنتاجية . ولا مراء فى أن هامبورج على حق تماما فى تأكيده لأهمية هذه الفكرة ، ذلك أنه غالبا ما يناقش النمو معبرا عنه بالزيادة فى رأس المال فحسب . ومن الممكن تماما ألا يؤدى استخدام المعدات الرأسمالية على الوجه الأكمل إلى تشغيل العمال تشغيلا كاملا ، وبخاصة فى اقتصاد يكون فيه استخدام رأس المال موجها نحو الابتكارات المنطوية على الوفر فى الأيدى العاملة . وفوق ذلك فمن المعقول أن معدل نمو رأس المال قد يفوق نمو « التوظف الكامل » بحيث أن الميل تجاه تراكم رأس المال على النمو الذى يفيض عن القدر اللازم لهذا النمو الأخير قد يستديم طويلا ، الأمر الذى يفضى فى النهاية إلى آثار انكماشية . ومن جهة أخرى فإننا نرى فى الدول المتقدمة أن ميل نمو « التوظف الكامل » نحو التفوق على نمو رأس المال قد يؤدى إلى ما يطلق عليه الاقتصاديون اسم « البطالة الإجبارية » . ويذكر هامبورج أنه قد يمكن التغلب على وضع كهذا عن طريق الالتجاء إلى ذلك النوع من الاستثمار الذى ينبع من الابتكار بدلا من مصادر فى داخل الاقتصاد القومى نفسه . ولكن الابتكار لا ينتج آثاره القوية إذا كان ثمة عائق كبير يتمثل فى الطاقة الإنتاجية المتعطلة ، وتبعا لذلك فإن تفاعل مثل هذه القوى هو الذى يعمل عمله فى نشوء ظاهرة الركود المزمن . غير أنه يبدو أن استنفاد قوة الاقتصاد العسكرى بما يكون له من آثار منطوية على روح الابتكار هو الذى يبدد شبح الطاقة المتعطلة .

ومع ذلك فالوضع فى أيامنا هذه قلما يشبه الوضع الذى ألمحنا إليه فيما سبق ، إذ نجتاز فترة قد توصف بالنهوض المزمن ، وقد يعزى ذلك إلى وجود فيض كبير من ذلك النوع التلقائى الابتكارى من الاستثمار ، وقد يمكن القول بأن مثل هذه الاستثمارات فى بيئتنا الحاضرة تكشف عن طبيعة ذات خصائص معينة من شأنها أن تفضى إلى توليد الاستثمارات الأخرى ، بما أن هوامش الربح الملائم الوفير تشجع على إدخال الابتكارات الجديدة ، وأن مستويات الدخل المرتفعة نسبياً تخلق

فى نفس الوقت جواً من الحساسية للتغير . وفضلا عن ذلك فعند المستويات المرتفعة من النشاط الاقتصادى قد يركز الناس الاهتمام بالاستهلاك بقدر أكبر من الادخار . وقد يضعف ذلك من الدور الذى يلعبه ذلك النوع من الاستثمار التبعى الذى تشتق منه الدوافع إلى النمو الداخلى البحت . وكنتيجة لذلك فإن الاستثمار التلقائى قد يحل مكان الاستثمار التبعى خلال أوقات الرخاء . ولنفرض الآن أن ربحية الاستثمار التلقائى تبدأ فى الزوال ؛ فمن الواضح أن معنى الانتعاش قد يتلاشى بسرعة فى مثل هذه الظروف ، إذا ما حدث أن توقف النمو الاقتصادى عند حد معين بصورة مؤلمة .

ووفقا لهذه النظرية فإن أية حركة صعودية دائمة هى مسألة قابلة للجدل ، فقد تحدث أن تقلقلات فى الهيكل المادى للإنتاج ، ومن الممكن أن تحدث بدورها آثارا محسوسة على خط النمو . كما أن الاختلافات فى معدلات النمو فى مختلف أنحاء الاقتصاد القومى قد تتطلب إعادة توزيع الناتج ، وربما من صناعات السلع الرأسمالية إلى صناعات السلع الاستهلاكية . ومن الممكن لمثل هذه الضرورة الملحة أن تكون سبباً لنشوء الطاقة الإنتاجية المتعطلة فى بعض القطاعات ، وعلى ذلك فإنها قد تقطع التيار الدائرى للدخل . وفى الواقع فإن مثل هذه المشكلة قد تمثل بحق أولى الصعوبات التى تواجه الاقتصاد السوفيتى ، بما أنه يبدو أن إصدار السلطات المركزية المطلقة للأوامر المتعلقة بإنتاج السلع الرأسمالية كان قد شق طريقه إلى الصناعة الروسية ، وبذلك غدت الآن مهمة تزويد المجتمع الروسى بتيار ملائم من السلع الاستهلاكية مهمة عسيرة جداً . وكما يذكر أدولف لوى [1] ، فإن الطريقة التى يتم على مقتضاها تكوين هيكل الاقتصاد القومى بقطاعاته وفروعه المختلفة قد تكون ذات أثر محسوس على النمو . وعلى أية حال فإن عملية النمو فى معظم الأحوال تتم بعد قليل من القطاعات الرئيسية للاقتصاد القومى ، وقد تستند عملية النمو هذه إلى المعرفة الفنية الجديدة كما هو الحال فى صناعة المنسوجات البريطانية فى غضون القرن الثامن عشر أو النقل الأمريكى فى القرن التاسع عشر ، أو قد تستند إلى ركاز من الحوافز السياسية . وقد تؤدى مثل هذه التغيرات إلى قيام بعض فروع الصناعة الناشئة عن الصناعة الرئيسية كما هو الحال فى صناعة

(١) راجع مقاله « التحليل الهيكلى لتكوين رأس المال الحقيقى » فى مجلد المكتب القومى للبحث الاقتصادى .

السيارات ، غير أن الدلائل التاريخية تفصح عن أن النماذج الرئيسية للنمو لا تتضمن النظام الاقتصادى بأسره ، وتبعاً لذلك فمن الممكن حقاً أن نصل إلى نتائج تشاؤمية نوعا ما لو أن الدافع إلى التوسع يقع فى بعض القطاعات الرئيسية دون غيرها .

أما وليام فلنر ، وهو أستاذ الاقتصاد بجامعة بيل الذى أتى بعد المرحوم ارفنج فيشر ، فإنه يرفض مثل هذه النظرة الكئيبة (١) . ويستخدم فلنر أساساً نفس الأساليب الفنية فى التحليل ، وهى التى اتبعها كل من هارود وهامبورج بوجه عام ، ولكنه توصل إلى نتائج مختلفة كل الاختلاف . فهو يعترف بأن الاستثمار فى الاقتصاد النامى لابد أن يتمشى مع المدخرات الكلية ، ولكنه يستطرد قائلا بأنه إذا كان الاقتصاد القومى ينعم بالانتعاش ، فستكون هناك لا محالة كمية ملائمة من المدخرات لتجارى الاستثمار . ولكن بينما قد تنشأ هذه « المشكلة » ، أى مجاراة المدخرات للاستثمار ، فلا يمكن أن تصبح مشكلة خطيرة حقاً طالما كانت هناك تحسينات فنية بالقدر الذى يكفى لتزويد المجتمع بمنافذ للاستثمار .

واتجاه كذلك الذى انتحاه فلنر والذى يؤكد فيه العلاقة بين التقدم الفنى والموارد المتيسرة هو فى جوهره مجهود فكرى لعرض المشكلة « الهيكلية » ، إذ يجادل بأن حلها فى أساسه يقتضى ضرورة الارتفاع بمستوى الإنتاجية ليتسنى تشجيع الاستثمار . فإذا تم ذلك فقد يمكن للاقتصاد القومى أن يتغلب على قصور « الاستثمار الموجه » ، وهى حالة كانت تؤدى فى الماضى إلى البطء فى النمو . ويؤدى ذلك بالأستاذ فلنر إلى بعض المسالك الغريبة نوعا . فهو يقرر أن النمو يصبح من الظواهر « النفسية » التى لا تمت بصلة إلى مجال تطبيق القانون الطبيعى ، فضلا عن أن الطاقة المتعطلة لا تكون ذات أهمية كبيرة طالما أن المنظمين لا ينظرون إلى الكمية الكلية لرأس المال على أنها تفيض عن القدر اللازم لسير العملية الإنتاجية . وهذا يوحى أيضاً بأن التعطل والنمو ليسا فى الحقيقة على طرفى نقيض. ومع ذلك فلم يتضح بعد ما إذا كانت خطط رجال الأعمال فى التوسع يمكن أن

---

(١) راجع « اتجاهات ودورات فى النشاط الاقتصادى » (نيويورك ، هنرى هولت وشركاه ١٩٥٦).

تستديم طويلا فى مواجهة القوة الشرائية الآخذة فى التناقص .

تعمق فلنر كثيرا فى مشكلة مجاراة الادخار للاستثمار وضمان تحقيق ما يعتبره تتابعا زمنيا صحيحا . ولكنه يخشى من أن الانحراف الواسع المدى عن خط النمو الرتيب قد يقلب رأسا على عقب عجلة الاقتصاد القومى بأسرها ويفضى إما إلى التضخم أو الركود الذى لا رابط له . ويستطرد قائلا إن حدود الاحتمال صغيرة تماما ؛ وفى التحليل النهائى فإن النمو المتئد يقتضى تعادل صافى تكوين رأس المال (ونعنى بذلك الاستثمار) دائما مع صافى المدخرات عند معدل ثابت للمستوى العام للأسعار . وهذا فى الواقع أمر عسير المنال ، وهو بعينه يمثل تلك الصعوبة التى تكتنف تحقيق مثل هذا الاستقرار والتى ركز كل من هارود وهامبورج اهتمامه ببحثها . غير أنه لا غبار على فلنر فى ذلك ، إذ أنه يقول أن النموذج الرتيب قد يمكن أخراجه إلى حيز الوجود . وذلك عن طريق الرقابة الفعالة على النقود . وفوق ذلك فإن رأس المال لابد أن يكون دائماً أكثر وفرة من العمل (بحيث يمكن استبعاد الشبح القديم للعلة المتناقصة) . وأن الانحرافات الهيكلية لابد أن تكون تدريجية بحيث يمكن ملافاة الصعوبات والاضطرابات الناجمة عن التطبيق العملى للموارد تطبيقا غير صحيح .

ولكن آراء فلنر ليست واضحة تماما ، فبينما نجده فى بعض الأحيان قلقا من الانحرافات عن معدلات النمو الرتيب ، إذا بنا نجده فى أحيان أخرى يصر على أن إمكان حدوث التقلبات الاقتصادية أمر مبالغ فيه . ويقرر فلنر أن الأمر على هذا النهج لأن للاستثمارات الموجهة أحجاما مختلفة ، وطالما كان مايتحقق فعلا من هذه الاستثمارات يقع فى نطاق الحدود المتوقعة ، فلن يقع ضرر كبير من الانحراف قليلا عن هذا النطاق . وبوجه عام لقد كان الانحراف عما هو ضرورى للنمو المتصاعد أمرا موقوتا على أية حال ، أما لو ساءت الأحوال الاقتصادية ، فقد نصل فى النهاية إلى نقطة نجد عندها أن الحاجة تمس إلى بعض السلع وبعض الاستثمارات مما يجعل الأمور بعد ذلك تسير سيرها الحثيث مرة ثانية . ولكن هذا النوع من تحليل التغير الاقتصادى هو بعينه ماقدمه الكتاب فى الأدب الاقتصادى منذ خمسة وعشرين عاما ، ويبدو جليا نفعه الآن كما كان فى ذلك الوقت . أما مايقترحه

فلنر فى جوهره فهو أن النمو يتوقف على درجة توافق التوقعات مع الخطط المنبعثة منها ؛ ويذكر أيضاً أنه طالما نعلم أن التوقيعات والنتائج لن تتوافق دائما وفى كل الأحوال ، فلا مناص من إجراء بعض التعديلات الطفيفة المستمرة لتلافى ما يقع من سوء توجيه للاستثمار ، وأفضل مكان لإحداث مثل هذه التعديلات العديدة هو السوق الحر بطبيعة الحال !

والواقع أن محو الاضطرابات الهيكلية فى الاقتصاد القومى قد لا يقدم بالضرورة حلا سهلا للتغيرات العنيفة الحارة . إن مثل هذه التعديلات لن تكون قط سريعة إلى الحد الذى يكفى للتغلب على عوائق النمو إذا حدثت هذه التغيرات العنيفة ، فلا يمكن مثلا للموارد الأولية والأنواع المختلفة من العمل أن تتحرك هنا وهناك وكأنها قطع من الشطرنج ، كما أنه ليس من الممكن تحويل المصانع بسرعة من استعمال معين إلى استعمالات أخرى بديلة . وفوق كل ذلك لايمكن الحد من هذه التقلبات أو محوها عن طريق تصحيح الاضطرابات الهيكلية ، ذلك لأن العلاقات الأساسية بين الادخار والاستثمار والدخل ستستمر فى أن تعمل عملها ، حتى ولو تأثرت جميع قطاعات الاقتصاد القومى بنفس الطريقة .

٥ — ومن ثم تتعقد مشكلة النمو لأن الاستثمار والاستهلاك يتغيران دائما بمعدلات من السرعة مختلفة عن بعضها البعض فى مختلف أجزاء الاقتصاد القومى . وبينما يحدث هذا فإن طبيعة السلع فى حد ذاتها يطرأ عليها التغير من آن لآخر ، بحيث أن الأمر يقتضى تقرير الخلط بين جزئيات الاقتصاد القومى - رأس المال والعمل . وهناك حدود أخرى : التمويل المتيسر ، الطاقة الصناعية الموجودة ، وميزان المدفوعات بالنسبة للبلاد التى تكون التجارة الخارجية جزءا كبيرا من نشاطها الاقتصادى. لقد جادلت جوان روبنسون[1] بأن النمو لا يمكن أن يحدث إلا إذا كان هناك « فائض فى يتيسر وجوده فوق حد المعيشة » ، وفى داخل هذا الحد إذا كان هناك « فائض أعلى من مستوى الأجور الحقيقية التى يرغب العمال فى قبوله » ، وفى داخل هذا الحد إذا كان المنظمون يقومون فى نشاط وحيوية بتنفيذ عملية التراكم .

---

(١) راجع « تراكم رأس المال » (نيويورك : ماكميلان وشركاه ، ١٩٥٦) .

ولكن النمو الاقتصادى فى ظل هذه الظروف مسألة متقلبة ، فقد تنقطع عملية الادخار والاستثمار لأى عدد من الأسباب ، ومن بينها الانحراف فى الهيكل الفنى للصناعة والزيادة فى عدد الأوضاع الاحتكارية ، أو الزيادة فى الإنتاجية بدون أى تغير مناظر فى الاستثمار . وقد تزيد حدة المشكلة عندما يكون ثمة قصور فى رأس المال كما يبين من مقارنة تجربة النمو فى الولايات المتحدة وغيرها من الدول . إذ نجد فى هذه المجموعة الأخيرة من الدول أن المستوى المنخفض للدخل وللإنتاجية ينبعث من القصور فى كل من مقدار رأس المال واستخدامه . ولذلك فأى اقتراح ينطوى على ضرورة حصول هذه الدول على المزيد من المعدات الرأسمالية ليس إلا مجرد إبراز المركز الشائك الذى تجد هذه الدول نفسها فيه ، ذلك أن تراكم رأس المال يفترض قدراً كافياً من الدخل ومستوى مرتفعاً من الإنتاجية لتزويدها به .

ونجد فى نفس الوقت أن الدول المتقدمة التى تكوّن جزءاً صغيراً من شعوب العالم لا تستمر فى زيادة ثرائها فحسب ، ولكنها تتوقع فيما بينها أنها ستستطيع فى المستقبل أن تزوّد مواطنيها بالمزيد من الفرص الاقتصادية بل وبمستويات استهلاكية أكثر ارتفاعاً . وهى تتوقع ذلك رغم أن العلاقات الدولية قد اضطربت فى غضون الأربعين عاماً الأخيرة لوقوع كوارث عديدة كان لابد أن تعوق مجرى النمو الاقتصادى . ولكن هذه الأزمات المتكررة والحروب لم تعمل إلا على مجرد زيادة حدة الاشتغال بالاقتصاديات القومية ، بينما حدث فى نفس الوقت أن استمرت العلاقات الاقتصادية الدولية فى الانهيار مع أنها ضرورية لرفاهة الشعوب الأقل حظاً . وكما يحاول جونار ميردال [1] فإن النمو مسألة تشغل أذهان جميع الدول ، ولا تنفرد بها الدول الغربية . ومن سوء الحظ فإن التراجع نحو القومية الاقتصادية وما يستتبع ذلك من أضرار على نمو الاقتصاد الدولى يستمر بلا هوادة . ويرى ميردال دليلا على ذلك فى النقص الذريع فى حركة رأس المال والعمل ، إذا نجد فعلا أن جميع الدول الآن قد أغلقت حدودها فى وجه الدخلاء من الأسواق الأخرى للعمل ، فى حين أن تيار رأس المال الدولى الذى يستطيع مد يد المساعدة لتدعيم النمو فى أمريكا اللاتينية أو آسيا الجنوبية قد توقف فعلا فيما عدا إعادة استثمار

(١) انظر نفس المرجع السابق.

الأرباح أو بعض الاستثمارات الجديدة فى مناطق المستعمرات التى يمكن فرض الرقابة على اقتصادياتها من المراكز الرئيسية لعواصم الدول الحاكمة . وإذ يتركز الاهتمام حول الاقتصاديات الداخلية فحسب ، فقد أقيمت حواجز الواردات فى معظم البلاد . وبالإضافة إلى القيود المتعلقة بالنقد والمدفوعات فإن مثل هذه الإجراءات قد تحولت من كونها مجرد أعراض للتقلقل الاقتصادى إلى أن تصبح فى عداد العوامل المفضية إليه .

وتزيد حدة مشكلة النمو الاقتصادى عندما تتسع الفروق بين البلاد المتقدمة والمتخلفة من حيث الموارد الرأسمالية وإنتاجية العمل والمهارة ومستويات المعيشة، فتصبح واضحة للعيان . ويبدو أن هذه الدول المتخلفة قد صممت على أن تتخلص من وضعها المتسم بالنقص فى الموارد ، وهى تسعى للتخلص من قيود التقاليد القديمة ، ومن المتوقع أن يفترض هذا التصميم فى بعض الأحيان اتخاذه لصورة القومية العنيفة أو الميل نحو الشيوعية ، كما أن الانسياق نحو النمو الاقتصادى قد يتحول فى أغلب الأحيان إلى برامج سياسية طامحة لاتباع الوسائل الفنية الحديثة فى الصناعة . ولكن بينما ترغب الدول المتخلفة فى اجتياز مرحلة تراكم رأس المال، إذا بها تفتقد فى نفس الوقت سوق رأس المال الدولى الذى سهل صعوبات النمو فى الغرب . إن فكرة النمو الاقتصادى والمستوى المرتفع للمعيشة — الذى ينبنى على تراكم رأس المال على مدار أحقاب من السنين — قد انتقلت من الدول الغربية إلى الدول المتخلفة التى ولئن كانت تحظى بالنصح والإرشاد إلا أنها تفتقر إلى رأس المال .

ويذكر ميردال أن المناطق المتخلفة تحتاج إلى سياسة سكانية محددة تساعد على تخفيض الضغط على الموارد ، كما يؤكد أن حكومات هذه المناطق ستلعب دورا أكثر أهمية من ذى قبل عندما كانت الاقتصاديات الغربية فى مراحلها الأولى للنمو . لابد إذن من إجراء بعض الاصلاحات ، ولكن الاتجاه الأساسى نحو البرامج التى تستهدف مساعدة الدول لنفسها عن طريق تشجيع المدخرات عند المستويات المرتفعة والقيام بكل ما يقتضيه الأمر عندما يصبح الاستهلاك عند مستويات منخفضة أو يقل أو ينعدم استيراد رأس المال أو تتقلب أسعار

سلع الصادرات تقلبات واسعة النطاق . وستتطلع الدول المتخلفة إلى تعدد المنتجات فى الناتج القومى على أوسع مدى ، واستخدام جميع ما يتيسر من الصرف الخارجى فى سبيل الحصول على سلع الإنتاج . غير أن ميردال لا يعبّر عن تفاؤله بالنسبة للمستقبل ، إذ يذكر أن « عددا قليلا من الدول المتخلفة سينجح فى بلوغ أهدافه الضرورية إذا لم تتحقق بعض المعجزات » . وعلى أية حال فلا يمكن لهذه الدول المتخلفة أن تبلغ بنموها الاقتصادى إلى أقصى الإمكانيات ، وهى دول تذخر بأعداد ضخمة من البشر من مختلف الألوان والديانات والثقافات ، إلا عندما يتحقق تكافؤ الفرص . هذه هى الفكرة الأساسية للأستاذ ميردال ، وهى فكرة لا يمكن لنا أن نلقى بها جانبا . فليست المشكلة اقتصادية أو سياسية فحسب ، بل إنها فى جوهرها مسألة أخلاقية ، ذلك أن ميردال يتساءل عما إذا كان من الممكن للدول الغربية التى تنعقد الآمال على دوام نموها الاقتصادى أن تستمر فى النظر نظرة داخلية وإقامة جنة قومية فحسب ، فى الوقت الذى تناضل فيه ملايين البشر فى آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية من أجل زيادة ضئيلة فى مستوى العيش. وفضلا عن ذلك فهل يمكن أن نسمح لهذه الشعوب باتباع الطريقة الجماعية فى التصنيع ؟ ومع ذلك فبينما نرى أنه لا جدال فى أن هذه المسائل عاجلة ، إلا أننا نتساءل من جانبنا عما إذا كان الطراز الحديث من السياسة العليا للدول سيسمح بالاتجاه نحو الإجابة النهائية عن هذه الأسئلة .

هنرى مندراس

الثورة الزراعية

ترجمة : دكتور أحمد حبيب

إن بحاث الأجناس البشرية الأميركيين ، بسبيل اكتشاف نمط من الإنسانية والثقافة . ولذا فلقد انحصر انتباههم لفترة طويلة فى مختلف القبائل الهندية كحقل مفضل للبحث ، ثم انتقل حديثاً إلى سكان المدن المتوسطة أو الكبيرة الأميركية . ولقد حجب هذا الضرب من العزل العلمى إلى حد كبير عن هؤلاء العلماء حالة ثلثى الآدميين الذين ليسوا بدائيين ولا من سكان المدن وهم طبقة الفلاحين .

ولقد صادف « روبيرت ردفيلت » فى أولى أبحاثه التى أجراها فى المكسيك نوعا من الثقافة أطلق عليه « اسم » الثقافة الشعبية » . ولقد حمل إليه تلاميذه الذين انتشروا فى مختلف أنحاء العالم بنتائج دراستهم التى وجهته إلى الاعتقاد بأن « للمجتمع الريفى والثقافة الريفية أصل وراثى شامل » . فقد تميز هذا النوع من النظام الآدمى بالتجانس فى كل أنحاء العالم . ولاحظ فى دراسته لحياة الريفيين فى بولندا ، والصين ، وأوروبا ، وأميريكا اللاتينية ، والهند سمات متشابهة أطلق عليها « التشابه الثابت الركين » . ومن الطريف أن يلاحظ أن الأوروبيين أيضاً بسبيل إعادة اكتشاف طبقة الفلاحين فى الوقت الحاضر . فمنذ عهد الشاعر اليونانى « هزيود » تناول عدد كبير من الكتاب وعلماء الزراعة والاقتصاد ، وكذلك الشعراء ، الحياة فى الريف فى كتاباتهم . إلا أن رسوخ أسس المدنية الحديثة فى المدن ، جعل رجل

الحقل ذا جلال فى نظر الشعراء . فها هو « سنسيناتس » يعود إلى محراثه بينما يغنى « ميلبيوس » عن سعادة « تيترس » . عرف الغربيون أثناء اكتشافهم للمساحات الواسعة من الأرض الإنسان الهمجى ، كما أن تطور المجتمع المدنى الفنى أظهر نوعا آخر من الإنسان وهو ساكن المدينة .

ولقد شكل هذان النوعان من الآدميين حدودا تاريخية وجغرافية للفلاح تحددت كينونته وشخصيته منذ ذلك الحين بالنسبة لهذين النوعين . إلا أن الفلاح لا يمكن أن يترك على هذا الحال إلى الأبد وليس من المستغرب إذن أننا لا نعرف حتى الآن تعريفاً مرضيا للفلاح . فقد حذى « لاروس » حذو « ليترى » وعرف الفلاح بأنه « رجل الريف » . ولقد حاول « روبرت ريد فيلد » إيجاد تعريف للفلاح ، إلا أنه يعترف هو نفسه بأن تعريفه مبهم غير واضح وأنه لابد من اقتراح تعريفات أخرى لكلمة « فــلاح » . فى رأيه أن الفلاح هو الرجل الذى يزرع الأرض كوسيلة لكسب العيش لا كوسيلة لجمع المال ، والذى يخضع لتأثير صفوة مختارة من الأفراد . ولا يشمل هذا التعريف طبقة القناصة أو صائدى الأسماك أو قبائل الرعاة ، كما أنه لا يشمل رجال الإنتاج الزراعى الذين لا تعتبر الزراعة بالنسبة لهم وسيلة لكسب العيش وإنما حرفة لاكتساب الثروات .

وإلى جانب ذلك فعلى خلاف الهمجية لم تكن الفلاحة أبدا مجتمعا استقلاليا جامدا وإنما تتطور دائما إلى مجتمع واسع يهيىء لها اتجاهاتها الخلقية والثقافية . وتتخذ العلاقة الارتباطية ـ وجها لوجه ـ مع المدينة أو المقاطعة صورا قضائية أو اقتصادية أو سياسية .

وإذا ما قبل هذا التعريف فقد نتساءل عن وجود الفلاح الحقيقى فى أرجواى فقد حلل دانيال د . فيدارت فى تعبيرات جميلة منطق الثقافة المنتشرة بين المدن والقرى . إلا أن أنواع السكان فى ريف أرجواى كبيون واستانشيرو وجوشو وانشيرو وبادور ودومادور ومونتاوات وغيرها التى وصفها فيدارت فى ألوان دافئة لا يبدو أنها تتفق وتعريف روبرت ريد فيلد للفلاح . ولكى يمكن تعريف حدود « علم الفلاحة المقارن » يبدو أنه من المناسب أن نحاول القيام بدراسة

ربما أدت إلى الكشف عن ذلك التنوع الواضح فى الصور الثقافية التى قد نلقاها فى تلك المجتمعات المسماة بالمجتمعات الريفية رغم هذا التشابه الظاهر لبعض السمات.

وبهذه الروح عقد « أوسكار لويس » مقارنة مثمرة بين قرية فى الهند وأخرى فى المكسيك تابع بنفسه دراستهما على التوالى مما أكسب آراءه قيمة خاصة

تتميز طريقة الفلاح فى الحياة بقيم خاصة ثابتة . ولقد أورد روبرت ريد فيلد ثلاثة من هذه القيم ترتبط ببعضها ارتباطا وثيقا وهى : —

أولاها الارتباط الروحى الوثيق بالأرض وثانيتها ذلك الاعتقاد بأن النشاط الزراعى ذو أثر صحى مفيد من الناحية الفسيولوجية وثالثتها هى الاعتقاد بأن إخلاص الفرد للعمل المنتج فضيلة فى حد ذاته . فعلاقة العمل التى تنشأ بين الفلاح والأرض فى سبيل تحقيق الأغراض الاقتصادية تتطور إلى علاقة عاطفية بل أبعد من ذلك إلى علاقة دينية روحية . ويتشابه سلوك الفلاح نحو المرأة إلى حد ما بسلوكه نحو الأرض كما يظهر هذا السلوك أيضاً بلبلة متشابهة فيما يتعلق بالدوافع . ففى اختياره للزوجة يعطى للقيم الاقتصادية والشغف بالعمل من الاعتبار نفس القدر الذى يعطيه للقيم العاطفية والروحية . وتعكس مقاييسه للقيم الخلقية مايعتمل فى نفسه من أفكار اقتصادية . وقد لاحظ وليمز فى دراسته للقرى الانجليزية فى مقاطعة جوسفورث Cosforth أن للاعتبارات الاقتصادية فى اختيار الرفيقة أهمية أكبر بين عائلات الفلاحين عنها بين سكان المدن .

ويسرف الفلاح فى إبداء الشعور نحو أشياء مختلفة فى وقت قد يعتقد فيه أن إبداء مثل هذا الشعور نحو أفراد لامحل له. فالفلاح من قبائل المايان فى جنوب المكسيك يصرح أنه « يجب أن تأخذ الأرض من الرعاية نفس القدر الذى تأخذه الزوجة أو العائلة » . هذا التواضع فى الشعور بجانب مايبدى من اهتمام بالنشاط الفعلى باعتباره فضيلة يشكلان معا سلوكا واقعيا عمليا وتذوقا واضحا لكل ماهو أكيد ومادى . وقد ينجم عن ذلك السلوك إلقاء اللوم على كل ضروب العنف وعلى كل صور التهجم والانصراف عن المخاطرة وبذل القليل من الاعتبار نحو البسالة أو العمل الفردى . وعلى سبيل المثال يجمع الفلاحون على التقليل من قيمة « الجماع الجنسى باعتباره مرغوب فى حد ذاته أو كرياضة أو باعتباره عمل فردى . . »

فإذا كانت هذه بعض الخلق السائدة فى شخصية الفلاح فى شتى أنحاء العالم فإن رجل الريف فى حوض البحر المتوسط لا يكاد يتخلق بأى منها. فقد انتقل ج. بيث ريفرز ليعيش فى مدينة أندلسية صغيرة أطلق عليها اسم « الكلا دى لاسيرا » اعتبرها ممثلة لحضارة البحر الأبيض المتوسط التقليدية. وحلل فى أثناء مقامه بهذه المدينة عقلية هؤلاء المزارعين الذين يعيشون فى المدينة ويخرجون منها كل صباح لزراعة حقولهم ثم يعودون إليها فى المساء. فلاحظ أن أفراد هذه الطبقة من الفلاحين يشعرون بأنهم أكثر ارتباطا بالحيـــاة الاجتماعية فى المدينة من ارتباطهم بالأرض التى يمتلكونها فى غير حب أو عاطفة. وينقص هؤلاء الفلاحين السلوك الروحى نحو التربة ونحو العمل الزراعى الذى يعتبرونه صورة اقتصادية وليس التزاما دينيا أو خلقيا. كما ذكر بيت رفرز أن ج و. سايرس قد لاحظ نفس هذه الملاحظة وهى: « أن التربة السورية ينقصها الحب والعمل، والفلاح يقوم فى الحقيقة بزراعة الأرض إلا أنه يعمل ذلك آسفا دون أى دلالة على أن للزراعة أى أثر فيما وراء كفاية حاجته الضرورية. فهو يعمل من أجل نفسه لا من أجل الأرض إذ لا يشعر أن الأرض تفوقه أو تطيل من بقائه ».

ويختلف طراز القيم الخلقية عند سكان مدينة « الاكالا » اختلافا كبيرا عن القيم التقليدية للفلاح. فهنا تتشكل أقصى قيم الرجل فى بسالته الفردية ـ أى استعداده للدفاع عن نفسه وعن كبرياء عائلته. ولما كانت هذه القيمة الخلقية ترتبط ارتباطا وثيقا بالناحية الجنسية، فإن أبشع مذلة تتشكل فى إلقاء أى ظل من من الشك على القدرة الجنسية للرجل. ومن ثم فمصارعة الثيران تعد الفرصة المثالية لاثبات رجولة الفرد والانغماس فى النشاط الجنسى هو أسمى آيات النصر للرجل.

ويبين الاهتمام بفترة الخطوبة والطقوس الدقيقة التى تتحكم فيها مدى ما لهذا الجانب من الحياة من أهمية. ويقابل الجمال فى المرأة القوة والسطوة عند الرجل، إذ يجب أن تكون المرأة فوق كل شىء جميلة الطلعة ورقيقة ومتحفظة وهى فى مجموعها صفات مثالية بعيدة كل البعد عن الصفات التى يتطلبها الفلاح فى زوجته. وقد أورد بيت ريفرز فى النهاية تحليلا ماهراً لخطوط الصـــداقة بين الأفراد والعائلات. فذكر أن نظام الرقابة المعقد يسمح لهذه العلاقات أن تتخذ شكلا

تقليديا جماعياً . فهناك مجموعة من التعليمات المنوعة التى تتحول الصداقة بمقتضاها إلى نظام « الأحزاب » حيث تضمن مزايا البعض فضيلة البعض الآخر . وتتعارض الأهمية المعطاة للاختبار والتفضيل فى العلاقات الشخصية مع طراز العلاقات المبنية على أساس السكن والعائلة التى هى القاعدة فى المجتمعات الريفية . إلا أن هذه الصورة لفلاح حوض البحر الأبيض المتوسط تختلف اختلافاً كبيراً عن الصورة التى رسمها هزيود . فهل يجب أن نستخلص من ذلك أن المدنية الرومانية اليونانية قد مدنت الحياة فى ريف البحر الأبيض المتوسط إلى الحد الذى انمحت عنده آثار الفلاحة فيه ؟ غير أنه من الجائز أن الشاعر هزيود قد جعل حياة الفلاح اليونانى حياة مثالية وأراد مثل الشاعر فرجيل أن يقنع سكان المدن بالسعادة التى يتمتع بها سكان الريف . أما روبرت ريد فيلد فيتقدم بنظرية أخرى : ففى رأيه أن اختلاط الدوافع الاقتصادية والعاطفية والنفسية والدينية هو أحد خلق الحياة البدائية والتى تميل إلى الاختفاء كلما لعب الفلاح دوراً فعالا فى المدنية العالمية . وعلى ذلك فيمكن ترتيب الفلاحين فى مختلف بقاع العالم فى درجات مختلفة على أساس مستواهم الاقتصادى وإدراكهم ويقظتهم الفنية حيث تتراوح هذه الدرجات بين حدين أقصيين أحدهما طبقة زارعى الأرض « البدائيين » والذى ينتمى إليه فلاحو قبائل « المايان » والثانى طبقة الفلاح « الحديث » الذى يمثله ذلك النوع من الفلاحين الذين يقطنون حوض البحر الأبيض المتوسط . وإن كان ينقص فلاحى مدينة « الأكالادى لاسيرا » عقلية الفلاح إلا أنهم يعيشون فى عالم اجتماعى تحدده اصطلاحات وتعاريف سكانه . وعلى غرار الفلاحين فى كل أنحاء العالم يكون هؤلاء الفلاحون أفراد مجتمع صغير مكتف اكتفاء ذاتياً، إذ يعيش هذا المجتمع على ما يهيئه لأفراده من وسائل العيش . فمن بين سكان مدينة الأكالا لايزيد عدد الأفراد الذين ولدوا خارج المدينة عن ١٢ ٪ ، وتشمل هذه النسبة المئوية الموظفين المدنيين وملاك الأرض وعائلاتهم وهؤلاء هم الأفراد الخارجيون أو الأغراب كما يسميهم النورمانديون . ومن ناحية أخرى يهجر عدد كبير من الشبان أهله وعشيرته بحثا عن الثروة فى أماكن أخرى . وهؤلاء رغم هجرتهم ما زالوا ينتمون إلى « الكالا » . وأول سؤال يوجه إلى الأفراد الخارجين هو « من أين أنت ؟ » . وذلك حتى يمكن بذل المجهود فى سبيل

تصنيفه وفى الوقت المناسب إيجاد معرفة أو صلة عامة تكفل لهذا الخارجى البقاء فى المدينة . إذ أنه فى هذا المجتمع الصغير حيث يعرف كل فرد كل فرد آخر يجب أن تنشأ علاقة شخصية ولو حتى عن طريق غير مباشر بين أهل المدينة وبين القادم الجديد تبدأ بها الارتباطات بين هذا القادم الجديد وبين المجتمع .

ففى الواقع يشك المجتمع على نحو آلى فى كل ما ليس من أصل الأفراد ويلقى الذنب ويرجع كل الشرور إلى سكان المجتمعات المجاورة «إن والدى الذى كان رجلا حكيما دائماً ، قال لى : لا تثق مطلقاً فى أى رجل من باكيناز . . . فالنقود الزائفة لا تصل إلينا دائماً إلا من هناك . . . » وبالمثل يقول رجل من مقاطعة « بيرى » « إنه فى بلاهة رجل من سولون » ويقول رجل سولون فى نفس الوقت . . . « إنه غبي كأهل مقاطعة بيرى » . ويعتقد « بيت ريفرز » بأن هذا السلوك هو رد فعل يسمح للناس بأن يعكسوا ضغط التركيب الداخلى لمجتمعهم على المجتمعات الأخرى كوسيلة من وسائل الوعيد والتهديد التى تساعد فى التقوية من صلابة مجتمعهم فى الداخل . فسكان المدينة المجاورة هم دائماً سبب كل المصاعب فهم يسرقون المحصول ونساؤهم غير مخلصات كما أنهم يستخدمون أقبح اللغات وعلاوة على ذلك فهم سكارى فى أغلب الأوقات ويعمدون إلى الخداع والرذيلة فى أعمالهم . ولقد لاحظ « بيت ريفرز » أن هذه الكراهية بين المقاطعات المتجاورة أشد فى الوقت الحاضر عما كانت عليه فى الماضى .

وتشبه الحياة فى القرية المكسيكية فى « تبوزتلان » إلى حد كبير الحياة فى مدينة « ألكالا » . ففى كلتا الحالتين تختار الزوجة من نفس القرية وهذا الضرب من تزاوج الأقارب يضمن لهم الإستقلال الإجتماعى والنزوع عن العالم الخارجى . وتختلف الحالة فى « رانى – خيرا » بالهند عن ذلك اختلافاً كلياً ؛ فهناك تتم الزيجات بين أفراد طبقة اجتماعية معينة ولذلك دائماً ما تتم بين أفراد من خارج القرية . فكل قرية ترتبط عن هذا الطريق بمئات من القرى الأخرى مكونة ما سماه « لويس » بأحد صور « التنوع الريفى » . ففى المكسيك تعد التجارة والحج الوسائل الرئيسية للاتصال بين القرى حيث تندر الاتصالات العائلية وحيث الارتباطات غير شخصية . أما فى « رانى خارا » فالحال على النقيض من

ذلك حيث تقل أهمية التجارة والحج كوسيلة من وسائل الاتصال بالقرى إذا ما قورنت بالارتباطات والوشائج العائلية . وعلى أية حال نرى فى الحالتين السابقتين أن المجتمع الريفى آخذ فى التطور بحيث تسوده حضارة المدن وذلك رغم أن تركيب المجتمع الريفى فى كلتا القريتين غير متشابه .

وفى نواحى كثيرة نجد أن « تبوزتلان » أقرب ما تكون إلى نموذج القرية الاشتراكية حيث يبدو التجانس فى الأصل والوحدة فى الدين ووحدة الإدارة التى تنتخبها القرية . . الخ . وتنعكس هذه الوحدة فى السوق حيث توجد الكنيسة والبلدية ويجب أن نأخذ فى الاعتبار من ناحية أخرى تقييم حالة الترابط فى المجتمع التى أساسها أن سكان المدينة يزاولون أوجه نشاطهم المختلفة مجتمعين . ومن أمثلة ذلك جماعة المدخنين والتعاون الإقتصادى ومجالس الأجناس والجماعات العائلية وغـــيرها . ويرى « لويس » أن فى التوكيد اللفظى للارتباط بالقرية وفى الاعتقاد بالوحدة كما فى « تبوزتلان » تعويضاً سيكولوجياً عن الانتشار الحقيق للوشائج الاجتماعية . وبالمثل فإن غياب مثل هذا التوكيد اللفظى فى « رانى — خيرا » يعكس ارتباطاً قوياً بالصلات الإجتماعية . ويتفق هذا التفسير مع التفسير الذى ساقه « بيت ريفرز » .

وفى قرى الهند نجد كذلك نظام العملاء وهو يعنى حماية صاحب العمل لعماله . وهذا النظام له مثيل فى « ألكالا » وتعبر عنه كلمة daksinua التى دائماً ما تتداولها شفاه القرويين والتى يمكن ترجمتها بلفظ « التزام » . فباسم الالتزام كثيراً ما يستدعى الشخص لإجراء أعمال ليست له رغبة فى أدائها . فكل ارتباط بين رجلين أو جماعتين ينجم عنه هذا الضرب من « الالتزامات » التى تعطى لكل منهما حقاً على الآخر قد يكون مبهما غير محدود . فكل رجل ثرى يحاول أن « أن يستغل ماله فى زيادة عدد الأتباع الذين يخضعون لسلطانه » حتى إذا ماحانت الفرصة المناسبة كان فى استطاعته استخدام هؤلاء الرجال فى أغراضه السياسية أو الاقتصادية .

وعن طريق تكوين مثل هذه الجماعات العميلة يصل الفرد إلى مركز اجتماعى كبير ويكتسب قوة كافية يصبح بها الوسيط العادى بين القرية والمجتمع القومى ، وبتعضيد مثل هذه الجماعات يستطيع الفرد أن يتكلم باسم القرية . ويختلف مدى

الإصغاء إلى ما يقول بالنسبة إلى عدد الأصوات التي يمكنه أن يهيئها في أوقات الانتخابات.

وفى نظير إخلاصهم يتوقع أفراد الجماعة (العملاء) من رجالهم المختار أن يدافع عنهم وأن يشد أزرهم فى علاقاتهم المختلفة مع رجال السلطة. وفى الهند كانت غالبية المنازعات فى الماضى تفض داخل القرية على يد الشيوخ من أهلها، أما فى الوقت الحاضر فإنه كثيراً ما يكون من الضرورى اللجوء إلى ساحة القضاء كى يحصل أى فرد على حقوقه. أما فى أسبانيا فإن زعيم الجماعة يتدخل فى المنازعات التى تقوم بين عملائه - أى أفراد جماعته المتمتعين بحمايته - وبين رجال الشرطة أو بينهم وبين الهيئات المهيمنة على النشاط الاقتصادى. بل إن القرية كلها لتتضامن فى صلابة عند الدفاع عن النفس ضد أى سلطة خارجية. وهكذا تمكن قطاع الطرق بجبال سيرا الأندلسية من البقاء والعمل حتى عهد قريب. وحتى فى الوقت الحاضر لا تزال بعض المطاحن فى الكالا تعمل بطريق غير مشروع ويرجع ذلك إلى تعضيد كل أهل القرية لأصحابها. وحتى أفراد الحراسة المدنية، رغم أنهم يمثلون سلطة خارجية، يجدون أنه من اللازم عليهم أن يتهاونوا مع سكان القرية إلى حد ما كى يتمكنوا من المعيشة هناك. وهم لذلك يغضون الطرف عن النشاط غير المشروع لأصحاب هذه المطاحن الذين يشاركونهم الأرباح.

وقد أخذت أهمية الدور الجدى الذى تلعبه طبقة الأفراد المثقفين المحلية وطبقة الموظفين المدنيين فى الاضمحلال تدريجياً عندما أخذت حضارة المدينة تفرض على المجتمعات الريفية احتياجاتها ووسائلها الفنية الجديدة وما تتميز به من سلوك. فأفراد «الكالا» المتنورون ينظرون فى الوقت الحاضر إلى المدينة فى إمعان محاولين نقل حضارتها إلى طريقتهم فى الحياة ثم ينزحون فى النهاية عن مجتمعهم الريفى.

وفى الهند يجارى التضارب بين المدينة والريف التضارب بين التقاليد والحضارات الغربية، وتميل الطبقات العليا إلى مزاولة الحضارة الغربية والهروب من النظام الاجتماعى للقرية تاركة الميدان للطبقات السفلى التى تأمل - كرد فعل - فى فرض سيطرتها على القرية من طريق التشبه بالتقاليد البراهمية وإلباس سلوكها ثياب اللغة الهندية الفصحى (السنسكريتية). وعلى ذلك بدأ أفراد جماعة «كامار» فى

« مارهبور » فى اكتساب عادة امتلاك الأراضى فى الوقت الذى أقلع فيه أفراد جماعة تاكور عن هذه العادة .

أما فى جوسفورث فأساس كل الحياة الاجتماعية فى القرية هو ذلك النظام الاجتماعى الذى يقوم على تقسيم المجتمع إلى سبع طبقات اجتماعية . ويكاد يرأس كل الهيئات الاختيارية أفراد من الأعيان . وينتمى كل الأفراد العاملين فى هذه الهيئات إلى الطبقة المتوسطة،أما هؤلاء الأفراد الذين لا يأملون فى الرياسة وأفراد الطبقة السفلى الذين لا يشعرن بارتياح لانضمامهم لمثل هذه الهيئات فيشتركون فى التهكم على الأفراد العاملين أو رؤساء الهيئات . وعلى عكس مايحدث فى الهند أو فى أسبانيا فإن طبقة الأعيان تظل مخلصة للمقاييس والتقاليد القديمة بينما يحاول أفراد الطبقة السفلى توكيد مركزهم بتقليد وسائل المدينة الحديثة . ويهتم الفلاحون بالكرامة وبالكفاءةالمهنية وبالعناية الحسنة بمزارعهم ويبدون اهتماماً قليلا بالمنزل وهو المقياس الأساسى للكبرياء فى المدينة حيث تعنى الزوجات مثلا بالستائر وهى الجزء الداخلى من المنزل الذى يظهر للناظر من الخارج .

ويكثر هناك تبادل الخدمات ويبدو ذلك فى اقتراض طبق من اللبن أو اقتراض المحراث أو تبادل الإرشادات المالية ... ألخ . وتتم هذه المبادلات دون أن يقال إن الغنى يعطى أكثر مما يأخذ . إلا أن هذه العلاقات لا تؤدى إلى تكوين الجماعات أو الأحزاب كما هو الحال فى « الكالا » أو فى « رينى خيراً » .

ومما يثير العجب أن يوجد فى بلد بلغت فيه المدنية حداً كبيراً كانجلترا بعض الابرشيات التى تتفق الحياة فيها اتفاقاً تاماًمع تعريف « المجتمع الصغير » . فالقادم الجديد إلى مثل هذه الإبرشيات يمضى وقتاً طويلا حتى يحوز قبول أفراد أسرته مالم يكن منتمياً إلى إحدى العائلات القديمة بها ، إذ يتجنب أفراد هذه المجتمعات جهاراً أى تطفل من العالم الخارجى أو من المجتمع القومى . وفى أوقات إحصاء السكان كان الناس يتساءلون عن السبب الذى من أجله يريد هؤلاء القوم فى لندن معرفة أشياء كثيرة عن كل أهالى جوسفورث . أما خريجو الجامعات الذين كانوا يحاولون تعليم حرفتهم للفلاحين القدامى فقدكانوا مثارهزئهم وسخريتهم . أمامركز الشرطى فيماثل مركز شبيهه فى « الكالا » ، فمقاتلة الديوك رغم تحريم القانون

لا تزال تمارس ويعدها الأفرادمن أسرار «الكراكوز» المضحكة.وكثيراً ماتتوارد القصص عن التصرفات المضحكة التى تعرض لها الشرطى الذى أراد أن يتدخل فى الأمر . على أن الالتجاء إلى المحاكم لا يتم فى الحالات الاستثنائية أو إذا اشترك فيها فرد من الخارج ومازال الأفراد يرددون هذا التعبير : « إن أهالى البلدة هم الذين يفضون منازعاتهم ياسيدى » .

إلا أنه منذ خمسين سنة وبخاصة منذ الحرب العالمية الثانية أخذت «جوسفورث» تغير من طريقتها فى الحياة - وهى التى كانت فى وقت من الأوقات ذاتية وانفرادية إلى حد بعيد بفعل تقبلها دون انقطاع لنوع من الثقافة القومية المتجانسة . ويبدو هذا التسرب واضحاً بصفة خاصة فى حياة الفلاح الذى اضطر لمسايرة إدخال الآلات على الزراعة وما يتبع ذلك من التزامات مالية . « فالثورة الزراعية وتأثير المدينة قد حولا تحولا كليا الطريقة التقليدية للحياة فى هذا الجزء من « كامبرلاند » الذى كان خصباً فى وقت من الأوقات .

وتمثل « جوسفورث » فى هذه الناحية كل القرى فى أوربا الغربية كما تبين فى وضوح تاريخ الزراعة الأوربية العجيب الذى نشره حديثا « أوجيه — لاريبية » والذى يحاول كل كتابه أن يثبت أن « الثورة الزراعية » - وهى ثورة بطيئة - قد قامت فى القرن السادس عشر ، فقد بدأت هذه الثورة فى المدن ثم نشرها كبار الملاك من النبلاء والبروجوازيين . وهو بذلك يتفق مع « روبرت ريوفيلد » فى التقليل من قيمة اعتماد الفلاحة على هؤلاء المثقفين . فهؤلاء الفلاحون وأولئك الفلاحات رغم حذقهم ومهارتهم فى الوصـــول بتفاصيل التنفيذ إلى حد الكمال لا يبتكرون شيئا . . . فكل التغيرات الكبيرة التى ربحوا عن طريقها أو خضعوا لها فرضت عليهم من الخارج ، من المدن أو من الصـــناعة أو من العلوم أو من النقاد المثقفين . ولقد تغيرت الحياة الزراعية تغيرا قليلاجدا فى العصور الوسطى، ذلك لأن المجتمع الذى تكون خارج القرية كان فى مجموعه أو فيما يقرب من مجموعه خاملا فى حد ذاته .

ولقد أدت الكتب والرحلات والحدائق خدمة كبيرة فى تقدم الزراعة . فمنذ الوقت الذى تم فيه اختراع الطباعة أعيد طبع الكتب التى تعالج الموضـــوعات

الزراعية ككتاب «مسرح الزراعة Théatre d'agriculture الذى كتبه « اليفيردى سير » تسع عشرة مره فيما بين عامى ١٦٠٠ و ١٦٧٥ . وفى سنة ١٥٣٦ أرسل « رابليه » من روما بذور الخس والشمام وأزهار الكارنيفن وغيرها من البذور مع التوجيهات الخاصة باستخدامها كما قام هنرى الخامس بإنشاء حديقة عامة فى مونبلييه عام ١٥٩٣ .

ورغم أن سلوك الغالبية تجاه الريف لم يجد من يفسره حتى الآن ، إلا أنه مع ذلك يعكس جانبا بأكمله من جوانب المدينة ويشرح مكان الزراعة فيها . ويعد فن تنسيق الحدائق دليلا ممتازا لهذا الموضوع وشاهداً على الاختلاف الذى ينم عنه التنظيم العقلى لحديقة « لانوتر » من ناحية والحديقة الانكليزية التى تعد فى كتابات « روسو » و « ارمينونفيل » الحديقة الخيالية . كما أن حدائق مدام « ديزوليبه » أو « أونوريه دى أورفيه » لا توحى بنفس الأثر والمعنى الذى توحيه العاب « مارى انطوانيت » فى مزارع تريانون . إن دراسة هذه الموضوعات لها نفس الفائدة التى للرموز الدقيقة التى يضعها بحاث الأجناس البشرية وهم بسبيل تحديد « نظرية » لمجتمع الفلاح .

وابتداء من القرن السادس عشر وعلى الأخص منذ القرن الثامن عشر أدى التلاحم بين مجتمع الفلاح التقليدى وبين المبادئ الجديدة لمدينة فنية رأسمالية إلى ميلاد « الزراعة المنظمة » التى سرعان ما أصبحت كنتيجة للتنافس العالمى « زراعة عالمية ». وهو تطور يتنافى منطقيا مع السياده الذاتية « للمجتمع الصغير» أو الاستقلال الذاتى « للمجتمع الريفى المتباين الأفراد » .

ومنذ القرن الثامن عشر تبذل المحاولات « لنشر النور » بين الفلاحين » فأولا طبعت النشرات كى يقرأها القساوسة من فوق منابر الكنائس فى يوم الأحد . ويسأل الفلاح الرجل الذى تُقرأ عليه النشرات « لماذا لا تعين الحكومة مفتشين كى يذهبوا إلى الحقول ويلاحظوا أحوالها ... وليعلموا الفلاحين كيف يُحَسنون من طرقهم . . . ويلقنونهم كيفية العناية بماشيتهم . . . وطرق تربية وتسمين وبيع هذه الماشية ويرشدونهم إلى أحسن الأسواق ؟ . . . والفلاح الذى يبين أحسن طرق الإنتاج يمنح جائزة شرفية » . مثل هذه الخدمات الزراعية لم تنشأ فى فرنسا

حتى نهاية القرن التاسع عشر . وفى هذه الأثناء نمت وتكاثرت المجتمعات والاجتماعات الزراعية .

فمنذ أوائل هذا القرن أخذت خدمات الإرشاد الزراعى فى التطور والنمو ، وتحسنت وسائلها وانتقل رجالها إلى أكثر المناطق المتأخرة . وتبعت وسيلة النشرات وسائل أخرى مثل المزرعة النموذجية وأفلام السينما ثم تقـــدم التلفزيون ليساعد فى هذا العمل ، ثم أخذت منظمة اليونسكو فى فرنسا فى دراسة هذا الموضوع . وتقوم هيئة التلفزيون فى فرنسا بإذاعة عدة برامج خصصت للعمل على تحضير الحياة فى الريف . ودرس فريق من خبراء علم الاجتماع وعلم النفس رد الفعل الذى سببته هذه المجموعة من البرامج بين المزارعين أعضاء نوادى التلفزيون (تكونت فى بعض القرى الخاصة نواد لشراء أجهزة تلفزيون ليشاهد برامجها الأفراد مجتمعين) . وفى مثل هذه الأندية وجد فريق البحاث وسطا ملائما لاستفساراتهم ، كما وجدوا فى المناقشات التى كثيراً ما أعقبت هذه البرامج الدليل على الأهمية التى تثيرها . وخصصت ثلاثة برامج من كل ثلاثة عشر برنامجاً لبيان قيمة التعاون . ورغم أن هذه البرامج الثلاثة كانت من أكثر البرامج نجاحا لدى المستمعين فإن المناقشات التى كانت تعقبها عادة تتلخص فى عبارتين تكمل كل منهما الأخرى : « يجب علينا أن نكون أقل انفرادية وأن تكون لنا ثقة فى أنفسنا » . فيجيب أحدهم على ذلك بقوله : « إن ذلك لا يمكن أن يحدث هنا » .

ولقد دلت دراسة سلوك الأفراد تجاه التحضر قبل وبعد إذاعة هذه البرامج على أنه كان لهذه البرامج بعض الأثر . فقد قرر البعض بناء جهاز لتحضين البيض ولتفريخ الكتاكيت ، كما قرر البعض الآخر إلحاق بناتهم بمدارس الطهى والتدبير المنزلى أو شراء آلة للغسيل ، كما أن أحد مجالس البلدية صوت بالموافقة على الاعتمادات الخاصة بزيادة المياه « الأمر الذى طالب به الجميع عدة سنين » . وبصفة عامة حدث تقدم ملحوظ فى أدوات وأجهزة المنزل . وإن كان البعض لم يتجاوب مع هذا الاتجاه زاعماً « أنه لا يستطيع تركيب الستائر ووضع الطنافس فى الاسطبلات إن كل ذلك بديع باعتباره شيئاً للأحلام فقط » . وقد لخصت إحدى نساء المزارع كل هذه الملاحظات قائلة : « إننى أرغب الآن أكثر من أى وقت مضى فى أن أذهب لأعيش فى المدينة » .

إن مشاعر القلق والنكوص التى تبدت من جانب معظم الفلاحين تجاه « الثورة » الضرورية ، قد تحولت إلى كابوس عند بعض الفلاحين الهنود الذين حسبوا أن هـــذا الاتجاه سيمحو قراهم من الوجود ، وأن أراضيهم ستزرع كلية بالآلات « . . . لن تكون هناك عائلات . . . فكل فرد سيعيش فى الفندق ويأكل فى المطعم . . . ألخ . » وفى نفس الوقت عدوا رجال خدمة الرى مجرمين ومشتركين مع رجال الإرشاد فى الخطيئة « فهم لا يسيئون استخدام حقوقهم ويطالبون بغنائم فى صورة نبيذ فقط ، بل إنهم فضلا عن ذلك ينتقلون فى العربات وأحياناً فى الليل ، كما أن لهم معاملات مع رجال المدينة ومع الملاك الذين يعرفون القراءة والكتابة » .

هذا اللوم الخلقى وهذه الآراء الدينية أظهرت الشعور العميق والذى له ما يبرره والذى أحس به الرجال الذين كانوا على علم بالتعارض بين مجتمعهم وعقليتهم من ناحية وبين ضروريات المدنية الحديثة من جهة أخرى . فقد شعروا بعدم القدرة على مسايرة هذا التعارض منفردين كما خشوا من احتمال وضع ثقتهم فى الفنيين الذين لا يستطيعون الإشراف عليهم أو الثقة فى سلطة خارجية علمهم الماضى أن يخشوها. وعندما يتم اكتشاف ودراسة « الفلاح » دراسة عميقة ، وعندما يتم تحليل الثورة الزراعية التى أخذت مكانها اليوم فى كل البلاد المتحضرة، سيصبح من الممكن لبعض الأفراد أن يستخلصوا بعض النتائج التى يحتمل أن تيسر الثورة الزراعية لدى الفلاحين الأقل تقدما . وهذه مهمة حساسة وجديدة لم يخش بعض المتخصصين فى العلوم الاجتماعية من أخذها على عاتقهم .

هنريك فيكتينو

الأخلاق السياسية في العصور الوسطى لدى الغرب

ترجمة : الأستاذ فوزي سمعان

قد يكون من قبيل التشبه بأساليب الرومانسية محاولة بعث العصور الوسطى من مرقدها لاستعمالها أنموذجا يخدم تفكيرنا الخاص عن الأخلاق السياسية. ومع ذلك وبغض النظر عن الملامح النوعية والمميزة للعصور الوسطى ، فثمة عنصر آخر يضرب بجذوره فى القدم ويمتد إلى عصرنا الحديث . هذا العنصر هو التواصل العظيم للأفكار التى تضمها المصطلحات اللغوية وتلك القواعد العملية التى تهيء أسباب كفايتها . وربما كان من المفيد أن ندرس هذه الأفكار بدلا من أن ننبذها بوصفها عموميات تافهة .

ولاشك أن فراش موت ملك مثل لويس السادس عشر ملك فرنسا لم يكن مناسبة لإبداء الملاحظات العادية. ورغما من ذلك فإننا نجد الملك لويس يوجه النصح لوريثه ويذكره بتلك القواعد التى تحكم الخلق السياسى والتى كان الشاب قد سمعها من معلميه مرارا وتكرارا ، كما أنه كان مقدراً له أن يسمعها مرة أخرى إبان احتفالات تتويجه .

واليوم تعتبر اللحظة التى يتسلم فيها ملك بريطانيا أو ملكتها شعار الملك من بين يدى كبير أساقفة كنتربرى من اللحظات الرصينة ذات الجلال . وليس فى وسعنا

أن نفرد للوعى بالتقاليد وحدها استمرار وجود هذه النصائح التى توجه أثناء حفلات التتويج فى يومنا هذا .

ففى الثانى من شهر يونيو عام ألف وتسعمائة وثلاثة وخمسين ، حين وضع كبير الأساقفة خاتما فى يد الملكة اليمنى ثم قدم لها الصولجان ثم العصا ومعها رمز الوداعة، أخذ يتحدث عن فضائل الحاكم ويعددها قبل حفل التتويج مباشرة . وكانت الكلمات التى نطق بها والمأخوذة من الجزء العاشر من وصية التتويج هى :

« تسلمى خاتم العزة الملكية وختم العقيدة الكاثوليكية .، فأنت حامية ديانة المسيح . . خذى صولجان الملك ، شعار السؤدد والعدل الملكيين وهاك عصا العدل والرحمة . ولتكونى رحيمة دون ما تواكل وأقيمى العدل ولا تنسى الرحمة . عاقبى الآثم واحمى الصادق الأمين ولتبسطى عليه رعايتك وقودى شعبك فى الطريق الذى يريد السير فيه . »

وقد خصت هذه الكلمات بالذكر فضائل التقوى والعدل والإنصاف والرحمة. وسنرى كذلك أن « السؤدد الملكى » يحمل فى هذا السياق معنى خاصا . هذه أهم الفضائل التى كان على السلطة فى النظام الملكى أن تتحلى بها وهانحن نرى أنها ترجع إلى تقاليد موغلة فى القدم . ولكى نزيد مانقول إيضاحا، يجب علينا أن نعود إلى الوراء تسعمائة وثمانين سنة أى ابتداء من عام ألف وتسعمائة وثلاثة وخمسين إلى عام تسعمائة وثلاثة وسبعين. فى تلك السنة توج الملك إدجار وتحدث إليه القديس دنستان باللغة اللاتينية واستخدم تقريبا فى النصح الذى وجهه إليه نفس الكلمات التى أوردناها آنفا ، فنجده يسمى الخاتم برمز العقيدة المقدسة والصولجان بقضيب «الفضيلة»(وتعنى كلمة فضيلة هنا العزة أو السؤدد المتواتر عن الكلمتين اللاتينيتين « Vertus bellica » . أما القضيب فيطلق عليه : « قضيب الفضيلة والعدل » . فالملك والعصا فى يده يرعى الأتقياء ويرهب الآثمين ولكنه يبسط يديه ويمدهما فى نفس الوقت إلى الذين سقطوا . وهذا مانسميه بالرحمة أو الحلم . وقد أشير إلى العدالة كذلك فيما وجه إلى الملك من نصح .

وهكذا يتضح أن نصائح التتويج تستمد أصولها من أواخر عهد أسرة كارولين فى فرنسا أى منذ عام ثمانمائة وسبعة وسبعين على الأقل . والسؤال الآن هو : هل

هذا الفكر خالص للعصور الوسطى وحدها ؟ والواقع أننا لو أخذنا بمبدأ الوراثة لوجدناه ينتمى إلى الأعصر الغابرة . ولنرجع إلى الوراء تسعمائة سنة ثم ندرس النص المدون على نصب انسيرانا التذكارى ، حيث يحدثنا أغسطس بنفسه قائلا إنه تقديرا من جانب أعضاء مجلس الشيوخ والشعب ، فقد وضعوا فى المجلس درعا من الذهب يحمل نقشا يشير إلى أن هذا العمل من جانبهم قد تم شهادة على « فضيلته » (سؤدده) وحلمه وعدالته وورعه .

كانت هذه الصفات جوهرية بالنسبة للصورة المثلى لأول أمبراطور رومانى كما كانت كذلك بالنسبة لصورة الحاكم فى العصور الوسطى . وهناك أمثلة كثيرة لهذا التواصل منذ عصر الأمبراطور أغسطس ومن جاءوا بعده ، نجده فى كتابات المداحين الرومان الأواخر وكذلك فى ديباجات المراسم ونصائح التتويج وما إلى ذلك . وقد يكون مما يبعث على الدهشة أن المسيحية لم تأت بتغيير فى هذا المضمار . وتفسير ذلك أن النسخ اللاتينية من الإنجيل استخدمت الكلمات القديمة الدائرة على الألسن فى ترجمتها للنصوص اليونانية والعبرية كما فعل آباء الكنيسة حينما تحدثوا عن فضائل الله . فنجد ترتوليان ـ على سبيل المثال ـ يصور الله بأنه العاهل الأسمى كما يصور ملائكته وقديسيه بأنهم حاشيته . وكأنهم بذلك قد خلعوا على الخالق صفات مما يطلق على حكم الدنيويين ، كما استعاروا مثل هذه الصفات من عالم الأخلاق ونسبوها إليه ، حتى أصبح يوصف بالصلاح والعدل والرحمة . وكان على الحكام الدنيويين أن يقتدوا بسيدهم السماوى ، ومن ثم أمكن لمناهج التفكير القديمة أن تمتد فى ثبات إلى قلب العصور الوسطى .

ولقد كانت الفلسفة الوثنية لا الكنيسة هى التى تعارض جزئيا على الأقل مثل هذه العقيدة . ثم جاء أهل النظر من الإغريق فوضعوا نظماً جاءت أبعد غورا من المثل العليا العملية القديمة ، بمعنى أنها فلسفت الأخلاق كلية . على أن « الفضيلة » بمعناها القديم خاصة لم تتلاءم مع هذا الإطار من التفكير حتى لم نعد نلقاها بين الفضائل الرسمية لأباطرة الروم الأواخر . ومع ذلك فقد كان من المستطاع أن تصمد فى التفكير الشعبى . والحق أنها صمدت واستقرت فيه بالفعل ثم تجددت فى العصور الوسطى بتأثير التفكير التيوتونى والانجيلى . وهكذا وجدنا « فضيلة القوة والسلطة »

فى العهد القديم وفى نصوص الطقوس الدينية ، كما كانت تضاهى مُثل الملكية الجرمانية كذلك .

وكانت الرحمة هى الفضيلة الثانية التى تحلى بها الأمبراطور أغسطس . وقد سلم كتاب المسيحية بداهة بأنها مكملة للعدل ، ذلك لأن العدل وحده ـ كما يقول ايزيدور الأشبيلى ـ قاس للغاية . وعثر فولجنتيوس الروسى ـ وهو لاهوتى معاد للآرية ، عاش فى أوائل القرن السادس ـ عثر على عبارة تماثل فى مضمونها كلمات وصايا التتويج الإنجليزية . تقول هذه العبارة : « أقم العدل ولا تنس الرحمة » . وقد شقت هذه الكلمات سبيلها إلى النصح الذى وجّه إلى الملك لويس الورع ثم استعملت من بعده فى وصية التتويج الكارولينية . ويرجع النص على الرحمة إلى زمن الحرب الأهلية التى وقعت فى أواخر عهد الجمهورية الرومانية . فحين أنهى يوليوس قيصر الحرب منتصراً ، تخلى عن حقه فى ذبح أعدائه القدامى ، ذلك الحق الذى كان مقررا له بحكم القانون . واعترافا من الرومان بمروءته ونبله ، كرسوا له معبدا . ومنذ ذلك الحين كان على كل أمبراطور أن يقتدى بصنيع قيصر . وقد حاول سينيكا نفسه أن يفسر هذا التقليد ويشرحه لنيرو الشاب الذى وجه له رسالته فى الصفح والغفران .

وقد نصت نصائح التتويج على وجوب تمسك الأمبراطور بالعدل والأنصاف وكان فى الأصل مسألة تختص بها ساحة القضاء والإدارة المدنية فى روما القديمة . ولكن هذه الفضيلة لم تكن وقفا على الأمراء وحدهم ، بل كان فى وسع القاضى أو الموظف المنوط أن يطبق القانون حينما يظهر له أن القانون الوضعى يتعارض معه . ولذا فلن نجد هذه الفضيلة مدونة على درع أغسطس . أضف إلى هذا أن الإنصاف كان بالأحرى حقاً يدعيه فقهاء نالوا تعليما فلسفيا كشيشرون مثلا ، لا مبدأ عاما معترفا به فى كل مكان . على أنه غدا تحت تأثير الفلسفة المتزايد على مبادىء الحكم ، أحد المعالم الجوهرية للعدالة فى الأمبراطورية كما كان الحال فى عصور المسيحية . ومع ذلك فلم يجد أهل العصور الوسطى أى تعارض بين القانون الوضعى والحقوق الطبيعية ، اعتقادا منهم بأن كليهما يرجع فى منشأه إلى الله الذى لم يكن ليسمح للقوانين المقررة أن تعود بالضرر على الحقوق الأولية للبشرية .

وكانت كلمة aequitas اللاتينية تترجم فى العصر الأنجلو سكسونى بمجرد كلمة «حق» ثم جاءت النصائح الإنجليزية فيما بعد ففصلت المبدأين مرة أخرى حتى صار لكل منهما اليوم شعاره الذى يتميز به . فالصولجان القصير يرمز «للعدالة» كما يرمز القضيب مع اليمامة للإنصاف .

ثم تأتى «التقوى» فى آخر الفضائل الإمبراطورية . وتشتق معناها فى الأصل مما كانت تقضى به التقاليد القديمة من تبجيل الأسلاف المؤلهين للعائلة الرومانية . وقد وسع أغسطس مفهومها فى إطار سياسى رغبة منه فى حفظ النظام الدينى والسياسى القديم فى وجه ما استحدثه قيصر من نظم اوتوقراطية . ثم تطور مفهوم هذه الكلمة فى العصور الوسطى فأصبحت تعنى الصلاح وكذا التمسك بالقديم والمحافظه عليه . وكان على الملك أن يحذو حذو أسلافه وما يضربه الرب لعباده من أمثال ، الرب الذى كثيراً ما وصفته الشعائر الدينية بأنه «مصدر كل صلاح» .

وقد قلنا إن الفضائل السياسية القديمة لم تلحق ضررا بالكنيسة المسيحية وإن السلطة العسكرية كانت جزءاً من المثل الأعلى التيوتونى للملكية ، التى كانت أميل إلى الأخذ ببقية هذه الفضائل . وكانت العدالة والصلاح جزءا منها فى عصور ماقبل المسيحية ، فى حين أن الصلاح والرحمة قد ظفرا بالقبول مع العبادة الجديدة والأشكال المهذبة لنظم الدولة الرومانية . وكان الكاروليفيون مسيحيين فى عقيدتهم تيوتونا فى سلوكهم كملوك ، وقد حاولوا أن يكونوا رومانا فى كل مايتصل بسلطات الحكم العامة للأمبراطور . وكان قسطنطين وثيودوسيوس وجستنيان نماذج لهذا الحكم ، وقد أظهروا أن نظم الدولة الرومانية تتمشى مع المسيحية . فلم يكن ثمة ما يدعو لنبذ قواعد الأخلاق القديمة الخليقة بالأمراء لصالح مبادئ مسيحية خالصة وكان يبدو من المستحيل فى الواقع الاقدام على ذلك الأمر . وكان من المستطاع مطالبة الأمير بألا يسفك دما وأن يحب أعداءه وأن يدير خده الأيسر لأولئك الذين آذوا خده الأيمن . ومع ذلك فقد وجدت قلة من أصحاب النظريات فى الغرب يعتقدون بأن هذه المطالب ممكنة . غير أنه لم يكن هناك سبب ملح يدعو للدفاع عن هذه المطالب الجوهرية لأن ماطالبت به الأناجيل كان

موجها لأشخاص لايشغلون الوظائف الرسمية وليس لامبراطور . زد على ذلك إن الرسل والمسيح نفسه اعترفوا بحكومة الأمبراطور ، ومع ذلك فإننا نجد كثيرا من الكتاب الأخلاقيين فى الغرب يخلطون بين هذه الخطط العملية وبين تلك المسائل العلمية ويستخدمون النظريات الفلسفية القديمة بعد أن يضعوها فىقوالب مسيحية. ونحن نلقى الفضائل الأربعة الأساسية التى يجب أن يتحلى بها الأمراء واردة فى رسائل الأخلاق . كما نجد أن دعاوى الإنسانية وحب البشر وغيرها مما انحدر من العصر الهلليني قد انتقلت جميعا إلى العصور الوسطى كجزء من العلم والمعرفة . على أننا لن نجد لهذه الفضائل ذكرا فى الوثائق ذات الأهمية العلمية مثل المواثيق .

فهل أمكن لهذه النظرية اللوذعية أن تبلغ هدفها حقيقة ؟ أعتقد أن التوفيق قد جانبها لأنها كانت بعيدة كل البعد عن الاحتياجات العملية لحكم الملوك . فعلى سبيل المثال لم يكن فى مقدور أى أمير أن يستخلص كثيرا من النفع من الفروق المأخوذه عن أرسطو للتمييز ما بين الفضائل وتصنيفها . وقد أشارت الأمثال المأثورة إلى أنه كان على الملك أن يكون حكيما وأضاف توماس الاكوينى أن لمثل هذه الحكمة شقين أحدهما يتعلق بجوهر الأشياء ويتصل الثانى بأعراضها . والحق أن هذا التقسيم لم يكن ذا بال بالنسبة لممارسة الحكم .

وقد ظلت قراءة الكتب زمنا طويلا وهى تكاد تكون وقفا على رجال الدين . وكان الأمير يعرف ما يجب عليه معرفته حفظا عن ظهر قلب فى شكل جمل وعبارات يتعلمها أيام شبابه وتتلى على مسامعه فى النصائح والصلوات والعهود بوصفه صاحب سيادة وسلطان . ويمكننا الاعتقاد بأن غالبية الأمراء قد تأثروا بهذه الأقوال المأثورة حتى ولو كان من المستحيل اتباع ما أوصت به . فإذا لم يتأثروا بها فقد كانوا يتظاهرون بذلك على الأقل .

وكان الرأى العام يتوقع من الملك أن يتبع الشرائع المقررة ، فيحمى الضعيف ويقيم العدل وما إلى ذلك . وكان الملك الذى يخالف هذه الشرائع يتعرض لسخط الرأى العام إذا لم يفقد عرشه . فمن حصل بإرادة الله على أسمى مكانة فى المجتمع ثم حاد عن جادة الصواب تعرض لنقمته ، الأمر الذى كان يؤدى ـ حسب الاعتقاد ـ

إلى نزول أوخم العواقب بالمملكة بأسرها . ومن ثم كان الناس ينظرون بعين النقد إلى كل فعل يصدر عن الحاكم . ويبدو أن هذه الحقيقة كانت تحول بين أعتى الشخصيات — أمثال فردريك باربروسا — من التصرف من تلقاء نفسه . وعلى سبيل المثال كان باربروسا قد امتلأ قلبه حقدا على مواطنى ميلانو حين حاصر مدينتهم عام ألف ومائة واثنين وستين . ومع ذلك لم يقو على الأمر بذبح أهلها حين دخلها على رأس جيشه . لقد كان الإمبراطور هو صورة الله ومن ثم كان عليه أن يمنح العدل للجميع . ولو شاء أن يكون عادلا مع الثوار وحسب ، لكان معنى ذلك أن يأمر بإعدام شعب ميلانو ، الذين ارتكبوا جريمة خيانة الملك العظمى . كان هذا هو حكم قانون جستنيان الذى كثيراً ما استند إليه باربروسا . لكن كان على الإمبراطور أن يقرن العدل بالرحمة ، وكان على الرأى العام أن يقنع بأن الرحمة قد استخدمت فى هذه الحالة . وهكذا صدر الأمر بإقامة حفل كبير — يقول مؤرخ كولونيا — أنه استمر يومين .

ويروى نفس المؤرخ أن شعب ميلانو لجأ طيلة هذين اليومين إلى نشدان الرحمة من الإمبراطور باربروسا وهو جالس على عرشه . ثم يقول إن التعبيرات المرتسمة على وجه الإمبراطور لم تتغير خلال ذلك الوقت ثم مالبث أن أعلن لهم أن عقوبة الموت مسلطة على رقاب الجميع ولكنه ينوى أن يدع مجالا للصفح والمغفرة . ثم أصدر قراره بتدمير المدينة وخروج أهلها منها وبأن يتحولوا إلى أعمال الفلاحة فى القرى المحيطة بميلانو .

ليس فى وسعنا بطبيعة الحال أن نسمى ما أقدم عليه باربروسا رأفة وإنما هو تعبير عن حنق وحشى على أكبر مدن ايطاليا ، تلك المدينة التى قاومت زمنا طويلا جيشا من النبلاء بقيادة الإمبراطور شخصيا . وإنما يمكن القول بأن الحاكم التيوتونى قد وقف على الأقل إلى جانب القانون . والأكثر من ذلك أن شريعة الأخلاق العملية قد عدلت ما جعلته شريعة جستنيان ممكنا . والحق أن نص القانون قد روعى حرفيا دون أن تراعى نواياه . ولو كان الوفاء بالقانون الأخلاقى - جزئيا أو كليا — من الأمور الصورية لجاز لنا أن نسميه « نفاقا » . لكن حتى النفاق يعترف بوجود مثل هذا القانون . ونحن نعرف أن مكيافيللى وأتباعه كانوا يفكرون

على النقيض من ذلك، كما أننا نعرف مانجم عن موقفهم فى عصرنا الحديث .

وفيما يتعلق بباربروسا ، ربما كان مقتنعا اقتناعا شخصيا بمطابقة أجرائه على طوالب القانونى الأخلاقى من حيث وجوب تحكم الأمير فى عواطفه . ويؤيد ذلك أن أحدا فى غضون ذينك اليومين لم يسمعه ينطق بكلمة عدائية ضد شعب ميلانو . وكان هذا المطلب حكمة يمكن إرجاع أصلها إلى ماكتب فى العصور الوسطى عن نظم الملكية والرسائل الهللينيه وإلى عصر سقراط واكسينوفون وفارس القديمة وحتى الهند . ولوكان باربروسا أو أى حاكم من حكام العصور الوسطى يستجيب لعواطفه ويتبع نداءاتها علانية لكان فى مثل هذا السلوك ما يبيح لأتباعه ولكل نبلاء الأمبرطورية بأن يحذوا حذوه . على أننا لسنا فى حاجة إلى الإفاضة فى الحديث عن الأخلاق السياسية عند هذه الجماعات البارزة التى تمتلك مركز القيادة ، ذلك لأنه كان ينبغى أن تكون فضائلها مثل فضائل الملوك ، والفرق الوحيد هو أنهم كانوا يعملون فى دائرة أضيق من دائرة العاهل .

ومن المعلوم منذ أيام كلوديوس ومن جاءوا بعده ، أن أوامر الحاكم كانت أقل أثرا فى حياة المحكومين مما يضربه من مثل وقدوة . ويوضح لنا بعض ما روى فى هذا الصدد الوجه الآخر للصورة ، ونعنى بذلك مغبة السلوك الطالح . فالملك الطالح مفسد لهم . ويدلل جرالد — وهو من أهالى مقاطعة ويلز وعمل فى بلاط هنرى الثانى ملك انجلترا — على ذلك بقوله أنه لايعلم رعاياه لحسب ، وإنما يفسدهم جميعا بقدوته السيئة لأنه إنما يتبع مصالحه الشخصية ولا يرعى مصالح أمته . وفى رأى أرسطو وكما تشير رسائل العصور الوسطى ، فإن هذا السلوك من جانبة يجافى فكرة الملكية . والمثل القديم يقول: لا يكون الملك ملكا إلا إذا فعل الصواب ، فإذا لم يفعل فليس بملك » . ويمكننا أن نجد هذه الحكمة تتردد فى أشعار هوارس وأوجستين وايزيدور وغيرهم . والمثل الإنجليزى القائل بإن « الملك لايقدر على الخطأ » يعنى أنه لا يمكن مطالبته بتقديم حساب عن فعاله كما يعنى من ناحية أخرى أنه لو أساء استخدام سلطته فإنه لايصبح ملكا ويمكن خلعه .

وكانت الملكية كما يراها العامة فى الحقب الأولى من العصور الوسطى وظيفة . لكن الملك لم يكن موظفا مثل الكونت . فقد تلقى الملك مهام منصبه من بين يدى

الله مباشرة وكان عليه أن يكون تجسيدا لإرادة الله . وقد يكون الشخص الذى لايشغل منصبا رسميا مملوءا بالنوايا الطيبة ، غير أنه خاطئ أثيم فى اعتقاد أصحاب هذا الرأى . وقد تكون فعالة معيبه ولو أنها لا ترقى إلى مرتبة الإدانة بالضرورة. غير أن فعال الملك وتصرفاته تظهره وكأنه خادم الله ، ممتلئا بحكمته ، كما تظهره كذلك خادما للشيطان وعقوبة لخطايا البشر .

قد تبدو هذه الآراء غريبة علينا ، لكن يجب أن نتذكر أن الملك التيوتونى القبلى وكذا الأمبراطور الرومانى حتى فى أوائل عصور المسيحية ، كان شخصا مقدسا ، مملوءا بالفضيلة والسلطة الإلهيتين وكانت وظائفه تجعله وسيطا ما بين الدائرة الإنسانية والدائرة القدسية . ولما كان سلام الله يحيط بالأمبراطور الصالح فقد كانوا ينادونه بيا « صاحب الصفاء والسكينة» . يقول أحد كتاب القرن السابع الإيرلنديين : « كان حكم العاهل الصالح يتميز بخصوبة التربة وهدوء البحر وسكينة الجو » . وقد ظل الفلاحون حتى مطلع القرن الثانى عشر على اعتقادهم بهذه الآراء حتى لنجدهم يضعون الحنطة فوق مقبرة الأمبراطور هنرى الرابع لكى تزيد خصوبة التربة على الرغم من أن الموت أدركه وهو على غير وفاق مع البابا .

ويحدثنا مؤرخنا الإيرلندى بأن الأمر كان على خلاف ذلك بالنسبة للحاكم الطاغية : « فحكمه يثير العواصف ويقترن بهزيم الرعد المهلك للزرع » . وحتى فى عام ١٥٢٧ نجد الملك السويدى جوستاف وازا يشكو لمجلس الشورى من أن فلاحى مملكته يعزون سوء الأحوال الجوية إليه ، ويقول إنهم فعلوا ذلك « كما لو كنت أنا الله ولست مجرد مخلوق ». وكان للطغيان عواقب تتصل بالأحوال الجوية من حيث أنه كان يؤدى إلى اضطراب النظام العام للكون والإضرار بقوى السماء . وكانوا يعدون مقاومة الطغيان عملا من أعمال التقوى . وكان أهل اسكنديناوه فى عصور الوثنية يذبحون ملوكهم الطالحين فداء للآلهة .

ونحن لايعنينا هنا أن نتحدث عن حق المقاومة هذا ، وانما نرغب فى التدليل على أن قانون الأخلاق الملكية كانت له جذور جعلته أقسى من أى قانون آخر للأخلاق، فرض على غير المشتغلين بالمناصب الرسمية . فكل شئ هنا يعتمد على صفات الملك الذاتية فى وقت كان الطابع الخاص لنظم الحكم آخذا فى التطور

والنمو . وكان الطابع الذاتى (الشخصى) هو صاحب الغلبة وهو الذى له السيادة فى ميادين الإدارة والسياسة والأخلاق السياسية ، حتى لم يكن ليتسنى للمرء أن يفصل بين شخص الملك وإدارته لشئون حكمه . ونستطيع أن نقارن بين هذا الوضع وبين الموقف الذى كان سائدا تجاه القساوسة . فقد ظل الاعتقاد قائما زمنا طويلا بأن القرابين المقدسة التى يوزعها قسيس خاطئ ، لا مشروعية لها.ثم حلت المسألة آخر المطاف بالمعنى الإيجابى فى القرن الثانى عشر . ومنذ ذلك الحين تهاوى المثل الأعلى القديم للملكية وأخلى مكانه لفكرة أكثر واقعية .

فقد كان الشعب هو الذى يحكم على سلوك القساوسة وهو الذى سعى إلى الإطاحة بالفاسدين منهم إبان الحركة التى جرت فى « باتاريا » فى القرن الحادى عشر وفى غيرها. وكان الشعب فى الأصل هو صاحب الغلبة على الكنيسة من حيث الحق فى إعلان من هو القديس ومن ليس قديسا . وقد ظل حق الفصل فيما إذا كان الملك طاهرا فاضلا أم طاغية متجبرا حقا خالصا للشعب وحده ردحا طويلا من الزمان . أما فيما يتعلق بمن لا يشغلون وظائف الدولة الرسمية ، فقد ترك أمرهم للسلطة الروحية للكنيسة تقرر ماهو خير وما هو شر . ومع ذلك فقد ظل القديسون والملوك ـ مع مالهم من علاقة مباشرة بالله ـ خارج نطاق هذه السلطة ، ليتبعوا شرائعهم الخاصة بهم . وقد حاول بعض البابوات أمثال نيقولا الأول إيضاح أنه كان من حق « الكاهن » لا « مجمع الرعية الأوفياء » أن يحكم بما إذا كان الملك يحيا وفق مبادئ الأخلاق الأزلية وأنه كان من واجب الاكليروس أن يقرر ماهية « رذيلته » أو « فضيلته ». على أنه كان لابد أن يمضى وقت طويل حتى تحظى هذه المثل بالقبول من لدن الجماعات صاحبة القيادة والزعامة فى مجتمع القرون الوسطى .

وواضح أن الأفكار المألوفة عن شخصية الملك منذ أيام كلوديوس قد أثرت تأثير عميقا فى الفكر السياسى لتأريخ العصور الوسطى . وكان هذا التأريخ فى جزء منه تأريخا للبلاط . ولا جدال فى أن الملك لم يكن فى وسعه أن يقترف الخطأ ، غير أن النقد قلما كان يثور .

حتى فى الأديرة وفى أوساط المؤرخين الذين كانوا يتمتعون بقدر أوفى من الاستقلال ، لم يكن من المقبول عقلا أن يمنح الله سلطته لطاغية إذا لم يكن الشعب يستأهل ذلك من أجل الحاده وكفره وإذا لم تكن نذر الأحوال الجوية قد أعلنت عن قيام غضب الله ونقمته . وبغض النظر عن مثل تلك الحالات الشاذة ، فإن المرء لمقتنع بأن هذا الطرف أو ذاك قد حكم بأن التعدى على الأخلاقيات الملكية لم يتم عمدا . وكان على المؤرخ الذى يتناول سيرة ملك طيب إيضاح أن فعال الملك كانت صالحة . فإن وجد فيها مايستحق اللوم ، وجب عليه أن يبحث عن مبررات يبرئ بها بطله كأن يقول إنه تلق معلومات خاطئة أو أنه تصرف تحت تأثير أصحاب السوء من مستشاريه . ولما كان الاكليروس فى العصور الوسطى لا يثقون بمقدرة النساء السياسية ، فكثيرا ما نسبوا دور الناصح الشرير إلى زوجة الملك . وكان الناس يقتنعون - حتى يحين موعد مباراة التنصيب - بأن حاكمهم كان صالحا وأن الطغاة - إن وجدوا - فبين خصوم الملك والشعوب الوثنية فيما وراء حـــدود انتشار المسيحية .

ومنذ القرن الحادى عشر أخذت هذه الثقة فى فضائل الملوك تتلاشى . وظهر النقاد جنبا لجنب مع محاولات تحقيق « الإصلاح » البابوى ووضع برنامج الحكم الاكليريكى . وإن بذل أية محاولة لمنع تحقيق هذه الافكار ، كان يعد فى نظر أنصار الحكم الدينى بمثابة الدليل على أن هذا العاهل أو سواه طاغية ، ومن ثم فلا قبل له بفعل الخير إطلاقا . وقد انزعج الملكيون أنفسهم أشد الانزعاج لدى وقوع بعض الاحداث مثل خلع البابا جريجورى السابع أو قتل توماس بيكت ، وكانوا لا يجترئون فى أحيان كثيرة على معارضة الدعاية المناوئة للملكية معارضة تامة . وكل ما كان فى وسعهم عمله هو التدليل على أنه إلى جوار الملامح السيئة فى صورة مليكهم توجد ملامح طيبة . وقد أدى ذلك الاتجاه إلى تقدم فى كتابة التاريخ حتى أخذ الأسلوب العتيق الذى لايرى فى الأشياء غير جانبين : الأبيض والأسود والخير أو الشر - أخذ ينحسر ويخلى السبيل لتفسير أكثر حداثة لشخصيات القادة وأعمالهم .

وقد زعمت هذ الفكرة الجديدة سلفا أن قدسية الملك قد تلاشت ، الأمر

الذى انتقص كثيرا من دعائم السلطة الملكية وجلالها . كما أضعفت من ناحية أخرى الفكرة القائمة على تقديس الطغيان ، الأمر الذى أثار أخطر النتائج فى حقل السياسة العملية . فإذا كان بشرا وخاطئا كسائر البشر ، فلا بد إذن من الصفح عنه حين يعلن توبته. كان هذا هو موقف الملك هنرى الرابع من كانوسا حين باعدت بين السكسونيين وحليفهم جريجورى السابع . كان السكسون يرون فى هنرى طاغية من طراز عتيق . أما جريجورى فلم يبد كذلك فى أعينهم . وقد أحس السكسون بعد ذاك اليوم المشهود فى كانوسا أن البابا خدعهم ، فكتبوا إليه يقولون : « ياللهذا الاضطراب الذى اهتزت له الأرض هزا ولم يسمع بمثله من قبل ! » ويذكر أحد مؤرخى السكسون أن الإيمان بحسن نية القديس بطرس قد ولى وتزعزع ، هذا على الرغم من أن السكسون قد آمنوا يوما بأن الأرض قد تدور حول السماء ولا يفقد القديس بطرس ثباته ووفاءه .

لكى ندرك مغزى هذه الكلمات لا بد لنا من أن نذكر ما نعرفه عن العلاقة بين الأخلاق السياسية القديمة ونظام الكون ، كما يتعين علينا أن نتذكر أن الطاغية كان يعد « خادم الشيطان » وأنه لم يكن يعدو - بهذه الصفة - مجرد كونه بشرا ، فغضبه طبع فيه وليس تطبعا وكان شرسا كالأسد ، ضاريا كالدب وذلك على حد قول سيدوليوس سكوتس Sedulius Scotus وهو من الرهبان أصحاب العلم والمعرفة فى بلاط كارولين . وكما أن الملك وهب نفسه للرب أو للآلهة ، فقد وهب الطاغية ذاته لقوى الشر السفلى . وتذكرنا سِمَتُه بأولئك المحاربين التيوتون الذين كشفت أعمالهم عن قوه شيطانية ووحشية . ولا بد أن هذه الآراء كانت ظاهره ونشطة بين السكسون . فها هو البابا نفسه قد أحل الطاغية وغفر له خطيئته. فيا للمخاطر التى تهدد الإنسانية حين يتصالح البابا - نائب المسيح على الأرض - مع مثل هذا الرجل الشيطانى !

وفى أثناء مباراة التنصيب ذاتها ، كان الأسلوب القديم مازال سائدا فى الرسائل الجدلية . فالملك هنرى يصور فيها على أنه « مرآه الفضيلة » أو على أنه مرآة لكل لون من ألوان الرذيلة ، مفسدا للشريعة الإلهية والإنسانية ، ومقوضا لاركانهما ، مجردا من روح العدالة والانصاف ، مخربا للكنائس ، ومن ثم زنديقا . ثم نجد

فى العصر التالى كاتبا لسيرة هنرى الرابع يحاول أن يكون أكثر موضوعيه ، فيعدد أخطاء الامبراطور وفضائله ويطبق نفس المنهج على هنرى الثانى ملك الإنجليز . وفى كلا هذين المثالين ، لم تكن روح التحزب قداستسلمت تماما . إلا أننا نستطيع أن نستشف موقف المـؤلف من بين السطور . فإذا كان المؤلف ملكيا ككاتب سيرة الامبراطور الألمانى ، نراه يبدأ بذكر النقائص ثم يعرج على الفضائل . أما إذا كان مناوئا للملك مثل جرالد الويلزى Gerald of Wales فإنه ينحو عكس هذا النهج . يقول جرالد وهو يؤرخ لسيرة هنرى :

« الحق أن هذا الأمير قد حكم أيالاته حكما طيبا واستطاع أن يؤسس ملكية لبريطانيا ونال تكريما عظيما لا من حكام أوربا وحدهم وإنما من حكام آسيا كذلك والحق أيضا أن بلاطه كان يعج بالكثير من الحكماء . لكنه كان طاغية ومتجبرا فى العدالة ، غشاشا فى غير خباء ، غادرا ، زنديقا ، جعل من نفسه قوة تنزل البطش بالكنائس وولد ليجلب عليها الدمار . وقد أراد الله له أن يظل على هذه الحال حتى قتل القديس توما ، على أمل أن تتحسن أخلاقه . ثم دارت عجلة الحظ فقسى قلب الملك بدلا من أن يصلح من ذات نفسه . »

وهكذا نرى أن هنرى قد واتته فرصة — فرصة الخاطئ التائب . لقد كان ثمة طريق للعودة مفتوح أمام المجتمع المسيحى ، كما وجد ما يمكن أن نسميه بتهذيب التاريخ وتمدينه .

وكان أغلب المؤرخين قساوسة . ومن هنا كانوا على بينة بما ينشب من صراع فى صدور الناس وخفايا الضلوع . يحدثنا « أيكارد الأورى » Ekkehard of Aura وهو مصدرنا الرئيسى الذى نستق منه تاريخ السنوات الأخيرة من حكم الامبراطور هنرى الرابع — إن هذا الرجل كان أصلح من شغل هذا المنصب من أى أحد سواه من جيله ، غير أن الرجل — لسوء الحظ — قد انحطت دخيلة نفسه ثم سقطت مستسلمة فى الصراع الذى نشب بين الفضائل والرذائل ، ويتأمل نفر من الأمراء هذا المثل فيصلحون من أفعالهم التى كثيرا ما شابهت أعمال هنرى!

هذا ضرب من البيان الأخلاقى الذى لم يكن قد ارتقى بعد إلى مستوى التفسير السيكولوجى بالمعنى الحديث للكلمة . كما أنه ليس تصورا تاريخيا حقيقيا ولم يكن

من المستطاع أن يكون كذلك . لأن التاريخ فى غضون العصور الوسطى لم يكن علما منظما له أصوله ولم يكن قد بلغ بعد مرتبة الموضوعية وإنما خطوة فى سبيلها وكان يبدأ بمعالجة مظاهر الحقائق ثم يتجه إلى أسبابها التى كان يعثر عليها فى نفوس الناس .

على أنه لا يجدر بنا افتراض أن مثل هذه الآراء قد سادت منذ ذلك الحين فى فن تدوين التاريخ . فالكاتب المجهول لسيرة هنرى الرابع وايكارد الأورى كانا ينتميان للطبقة العليا من كتاب التاريخ وكذلك كان جيرالد الويلزى . أما مؤلفات الآخرين فقد خلت من التأمل كلية أو أنها تبعت الأسلوب القديم ، أسلوب القديس جيروم . وكان هذا النوع من التأمل لاهوتيا خالصا ، يتحدث عن خطط الرب التى يضعها للبشرية لكى يمحو آثار الخطيئة الأولى . وكان يصور القادة على أنهم أدوات فى يد الله لتحقيق هذه الغاية ، ويستخدم بعضهم كنماذج لهذه الفضائل أو تلك ، يوجهها الكاتب لجيله ولأمرائه بصفة خاصة .

ورغم أن هذا التصور لم يكن تاريخيا فى شىء ، الا أنه استطاع أن ينشئ إحساسا بالتاريخ . وهكذا نجد أن الأمبراطورية الرومانية القديمة — وعلى الأخص فى ظل حكم أغسطس — تصبح فى ضوء هذا التصور قوة فى تدبير الله وحكمته ، تربط العصور القديمة بالوسطى وذلك بانتقال سلطان الأمبراطور إلى أرض الفرنجة . حتى الجمهورية الرومانية التى كشفت عن شكل جديد من أشكال الحكم ، غريب على عقلية العصور الوسطى ، عادت صورتها واضحة فى كتابات مؤلفين يحتذى بهم امثال : كاتومايور أو سكيبيو افريكانوس .

كان هذا النهج فى كتابة التاريخ موضع اهتمام نفر من أهل العلم والمعرفة . أما الغالبية الكبرى فقد ظلت تؤثر طريقة فى التفكير أكثر سذاجة لا أثر فيها للتأمل على الإطلاق . كان التاريخ عند هؤلاء يبدو لهم كصورة وإدراك للنظام القديم الذى راح ولن يعود . وكانوا يفاخرون ويتباهون بأن العائلة التى ينتمون إليها وشعبهم واسرتهم الملكية ذات عراقة وأصالة تضرب بجذورها فى القدم . وقد حاول النبلاء بمعاونة بعض من أهل المعرفة ارجاع أصولهم إلى روما القديمه أو طروادة أو بابل ، تماما كما يفعل بعض الناس فى أيامنا هذه .

لقد كانت النبالة وشرف المحتد فكرة أراد ذلك المجتمع الأرستوقراطى أن يقيم الدليل عليها . أما الفكرة الأخرى فكانت تتمثل فى الرسالة الخاصة للمجتمع وأسرته المالكة . ولما كان اليهود يزعمون أنهم تلقوا هذه الرسالة من الله وأنهم نزلوا عنها للشعب المسيحى ، فقد أصبحت المسألة تنحصر فى معرفة أى من هذه الشعوب المسيحية قد آلت إليه الرسالة : هل هم البيزنطيون أم الفرنجة أم الفرنسيون أم الألمان أم سواهم . وأوضحت الرسالة أن الأمة التى ينتسب إليها المرء أمة صالحة وأن ما يصدر عنها من فعال له ما يبرره . وفى هذا المعنى تتحدث « أغنية رولان » . فالله والعاهل الصالح وشعبه الصالح يقفون من النضال المحتدم ما بين جهنم والجنة فى جانب . أما فى الجانب الآخر فيقف الطغاة مع الشعوب الفاسدة خارج حدود المسيحية وكذا داخل نطاقها .

مثل هذا التصور علامة كل عصر قديم . ولا يجب أن ندهش لوجوده لدى الغرب ونحن نعلم أنه قد دام فى عقول العامة مدة أطول مما حدث فى العصور الوسطى . وليس من السهل القول كم من هذا التصور انتقل إلى فكرتنا الحديثة عن الوطنية التى نظرت إلى الملوك بعين النقد ليحكم بما إذا كانت أعمالهم قد رفعت من شأن قضايا شعوبهم . فإن تبين أنهم لم يفعلوا شيئا من ذلك ، أدينوا بانهم طغاة، تماما كما فعل انصار الحكومة الدينية قبل ذلك ببضع قرون . ثم عدلت الكنيسة بنفسها هذه الأدانه حتى لم يعد ثمة من يقدر على أداء هذه الوظيفة . والذى حدث هو أن الثورة ـ لا فكرة إعادة تنظيم الأوضاع ـ هى التى أقبلت . وهناك صلة وثيقة بين التحول من فكرة الحكومة الشخصية إلى الحكومة الرسمية وكذا بين التحول من الطراز القديم للتاريخ إلى الطراز الحديث . فبعد أن كان التاريخ يوما عبارة عن مجمل أعمال القادة من الرجال ، أصبح تاريخا للجماهير وتطورهم الاجتماعى والاقتصادى والثقافى .

لقد أثر هذا النمط من التاريخ تأثيرا بالغا فى مدارس الفكر الرومانسى فى المانيا، تلك المدارس التى كرست ذواتها للبحث فى ميادين التراث الشعبى والتاريخ الاجتماعى وتاريخ النظم والفكر وما إليها، وفتحت آفاقا جديدة أمام المؤرخين وجعلتهم على بينة من التعقيد الكامن فى الظواهر التى يحاولون دراستها . ولكنها كثيراً ما أقصت معنى

العمل الشخصى ومبادئه الأدبية . وأخذت المدرسة الألمانية للتاريخ تسود ، والتى كان من عقائدها الراسخة أن لكل عصر نظاما للقيم خاصا به ، وأن هذه النظم يمكن أن تكون موضوعا للدراسة ولكنه ليس من شأن المؤرخ أن يحكم إطلاقا على أعمال الماضى بمقولات عصره . وقد ذهبت هذه المدرسة إلى القول بأن التاريخ ينبغى أن يتحرر من أى تطبيق للقيم .

كان هذا المنحى مخالفا تماما لفكرة المؤرخ فى العصور الوسطى عن وظيفته ، التى تمثلت له فى تعليم قارئيه عن طريق ضرب الأمثلة لهم بالرجال ذوى السلوك الطيب أو السيء. ولقد بالغ أهل العصور الوسطى فى تبسيط التاريخ بردهم كل شيء إلى بضع مبادىء عامة . أما أصحاب المدرسة الألمانية فقد تخلصوا من تلك المبادىء باسم الموضوعية ، حتى أصبح التاريخ متاهة تحار فيها الألباب وحتى ضاعت منه وظيفته التربوية .

وقد تعلم غالبية المؤرخين اليوم أن التاريخ بمفهوم المدرسة الألمانية ربما أدى إلى عواقب وخيمة وأن الطلب عليه أخذ ينحسر رويدا رويدا ، وبدأ المرء يتذكر أن البحث شيء مختلف تماما عن التأليف والجمع ما بين العناصر وعلى الأخص ما يوجه منه إلى جمهور أكبر ، ذلك لأن البحث لا يعنى بغير الحقائق وأسبابها ، فى حين أن التأليف لا ينبغى له أن يغفل مختلف أنواع المسئولية التى يتحملها المؤلف تجاه جمهور قرائه . ومع ذلك ففى الوقت الذى يجب أن يعاد فيه النظر فى مشكلة التاريخ بأسرها ، يبدر للذهن السؤال التالى : هل صحيح ما يزعمه ؟ . هل لكل عصر حقا — كما تدلل المدرسة الألمانية — نظامٌ أصلى من القيم المعنوية خاص به ؟ وهل صحيح أن تحولا شاملا يحدث عند بداية كل عصر ؟ .

لقد رأينا أن هنـاك تواصلا واستمرارا عظيما فى مصطلحات وتعبيرات الأخلاق السياسية ابتداء من عصر الإمبراطور أغسطس حتى عصر نصائح التتويج بل كذلك فى الأقوال والحكم المأثورة التى حاولت أن تضفى على المثل العليا نوعا من التطبيق العملى . ومما يدل على أن هذا التواصل أو الاستمرار لم يكن مجرد تذكار للأزمان الغابرة ، تلك الفروق الطفيفة التى تلحظها بين التصور الرومانى

والتيوتونى. قد يكون هذا دليلا على أن مثل هذه الأشياء كانت تحمل معان حقيقية لدى أولئك الذين نسخوا المصطلحات والتعابير اللاتينية . وقد يكون هذا ـ مرة أخرى ـ دليلا وقد لا يكون . والحق أنه فى الوسع أن نتخذ موقفا متشككا من كل ما تحدثنا به المصادر عن الأخلاق السياسية ، لأننا ان نبلغ الدقة المطلقة بالنسبة للمعنى الدقيق لكلمة أو قول مأثور فى عقل هذا المؤلف أو ذاك . لا ولن نستطيع سؤال قادة الماضى عن لون المعنى الذى كانت تحمله هذه الأقوال المأثورة بالنسبة لهم . ونحن نطالع — على سبيل المثال — كتاب ليوتبراند الكريمونى Liutprand of Cremona — وهو مؤرخ عاصر الإمبراطور أوتو الأول — أن رجال الامبراطور أخمدوا فتنة شبت فى شوارع روما وأنه طلبهم للعودة من ملاحقة المهزومين . ويفسر لنا ليوتبراند السبب فى ذلك بقوله : إن اوتو فعل ذلك من باب الشفقة . قد يساورنا الشك فى المعنى الذى تحمله هذه الكلمة فى هذا السياق بالذات . وربما جاز لنا أن نشك فى أن هذا المعنى كان فى الواقع هو السبب الذى علل به أوتو عمله . كما يجوز لنا أن نتشكك كذلك فى أن هذا العمل يعبر عن نفس المشاعر التى عبر عنها صفح قيصر فى نهاية الحرب الأهلية .

مثل هذه الشكوك تدفعنا إلى خوض مشاكل فلسفية تتعلق بالتصور أو الإدراك التاريخى ، وهى مشاكل يستعصى علينا حلها هنا . إلا أنها قد تشير إلى أحد أمرين بديلين : إما أن المرء يستطيع الاعتماد على المصادر حين لا تكتفى بأن تعرض عرضا واضحا تواصل التعبيرات والأقوال المأثورة وحسب بل وتواصل التطبيق العملى لها ، وإما أن فى وسعنا أن نرفض الثقة بها والاعتماد عليها . ومع ذلك فمن المستحيل هنا أيضا أن نعرف شيئا عن نظم القيم التى كانت سائدة فى الماضى . ولا يمكننا القول بأنها كانت تختلف من عصر لعصر ومن ثم فليس فى مقدورنا أن نخلص إلى شىء من هذا المبحث كما كان فى مقدور أنصار المدرسة الألمانية للتاريخ أن يفعلوا.

فإذا ما نحينا الفلسفة جانبا ، فإننا نستطيع أن نتعلم من هذا الموضوع أن تاريخ الفكر السياسى موضوع واسع جدا وأن جانب الأخلاق منه ، الأخلاق فى قالبها العام ، جديرة بمزيد من البحث والتحقيق . قد نصدق المصادر وقد لا نصدقها ، غير أن واجب المؤرخ على أية حال يدعوه إلى أن يوجه اهتمامه إلى الحقائق التى

تقبلها العقل فى العصور الوسطى وألا يرفضها إذا ما عجزت عن إرضاء ذوقه . بل الأحرى به أن يكون أشد اهتماما بها طالما أن مدار هذا البحث ليس استخلاص النتائج للفكر السياسى وحده وعلى أساس أنه ربما تمكن من إعداد مادة جديدة لموضوع التواصل بين العصور الوسطى والعصر الحديث ، ذلك الموضوع الذى طال النقاش فيه والحجاج . وسوف تحل هذه المسائل لا عن طريق تقديم العموميات وإنما فقط بتوجيه الاهتمام إلى عدد من التفصيلات فى مختلف ميادين الحياة والفكر الإنسانية. فقد يلعب بعضها نفس الدور الذى تلعبه القواقع المتحجرة بالنسبة للعالم الجيولوجى وهو يحلل طبقات القشرة الأرضية . وربما كانت هذه القواقع أيضا هى تلك التعبيرات القديمة والأقوال المأثورة التى عثرنا عليها فى ثلاثة أعصر تبدو متباينة كل التباين . ومن ثم لا يجمل بنا استبعادها على أنها عديمة المغزى أو خالية من الهدف .

تعريف بالكتاب الذين ساهموا

فى تحرير هذا العـــدد

جورج بوس George Boas

ولد فى عام ١٨٩١ بمدينة پروفيدنس من أعمال رود ايلاند بالولايات المتحدة الأمريكية . درس فى جامعات براون وهارڤارد وكولومبيا وكاليفورنيا . يحمل دبلوى ,A:B و .A.M ودكتوراه فى الفلسفة ــ حاصل على ثلاث درجات دكتوراه بمرتبة الشرف ــ أستاذ بجامعة بركلى ــ أصبح منذ عام ١٩٢١ أستاذا لتاريخ الفلسفة بجامعة جون هوپكنز .

أهم مؤلفاته :

١ ــ فى فلسفة الفن :

فلسفة وشعر (عام ١٩٣٣)
A primer for critics (عام ١٩٣٥)
پيجاسوس بلا أجنحة (عام ١٩٥٠)

٢ ــ فى تاريخ الفكر :

الفلسفات الفرنسية فى العصر الرومانى (عام ١٩٢٥)
أهم تقاليد الفلسفة الأوروبية (عام ١٩٢٨)
البهيمة السعيدة فى الأدب الفرنسى فى القرن السابع عشر (عام ١٩٣٣)
التفطرية فى العهود القديمة (بالاشتراك مع ا . و . لوفجوى) (عام ١٩٣٥)
مقـــالات عن التفطرية والآراء المتعلقة بهـــا فى العصور الوسطى (عام ١٩٤٨)
المباحث السائدة فى الفلسفة الحديثة (عام ١٩٥٧)
بعض من فروض أرسطو (عام ١٩٥٩)

٣ ــ فى فلسفة العلم ونظرية المعرفة :

تحليل نقدى لفلسفة إميل مايرسون (عام ١٩٣٠)

طرائقنا الحديثة فى التفكير (عام ١٩٣٠)
العقل المستقصى (عام ١٩٥٨)
دائرة العقل (تحت الطبع)
هذا عدا الكثير مما نشر له من المقالات والترجمات .

إميلى نوليه Emile Noulet

قامت إميلى نوليه بتطبيق مثمر لأبحاثها فى مجال النقد والأدب الإنشائى على دراسة القصة الحديثة وظهور النقد كنوع أدبى فى هذا العدد . وهى أستاذة بكلية الفلسفة والآداب بجامعة بروكسل وعضو المجمع الملكى البلجيكى للغة والأدب الفرنسى .

ومن مؤلفاتها ما يلى :
ليون ديركس Léon Dierx (باريس سنة ١٩٢٥)
أشعار ستيفان ملارميه (باريس سنة ١٩٤٠)
دراسات أدبية (المكسيك سنة ١٩٤٤)
عشرة قصائد من شعر ستيفان ملارميه .
الصورة الأولى لـ ريمبو Le Premier Visage de Rimbaud
(بروكسل سنة ١٩٥٣) .

هربرت ماركيوز Herbrt Marcuse

ولد فى برلين — درس الفلسفة والأدب فى جامعتى برلين وفريبورج من عام ١٩١٩ حتى عام ١٩٢٢ — حاصل على درجة الدكتوراه فى الفلسفة — هاجر إلى الولايات المتحدة عام ١٩٣٣ — كان عضوا فى معهد البحوث الاجتماعية بجامعة كولومبيا من عام ١٩٣٤ حتى عام ١٩٤٠ . وفى أثناء الحرب العالمية الأخيرة انضم إلى مكتب الخدمات الاستراتيجية — شغل منصب مستشار فى المعهد الروسى لجامعتى كولومبيا وهارڤارد من عام ١٩٥٠ إلى عام ١٩٥٣ . أصبح منذ عام ١٩٥٤ أستاذا للفلسفة والسياسة بجامعة برانديز .

مؤلفاته :

مبحث الوجود عند هيجل (فرانكفورت عام ١٩٣٢)

العقل والثورة : هيجل وظهور النظرية الاجتماعية

(مطبعة جامعة اكسفورد — بوسطن عام ١٩٤١)

العشق والحضارة : بحث فلسفى فى فرويد (بوسطن عام ١٩٥٥)

الماركسية السوفيتية (مطبعة جامعة كولومبيا عام ١٩٥٨

دراسات فى ايديولوجية الحضارة الصناعية الناهضة (تحت الإعداد)

هذا إلى جانب عـــدد من المقالات التى نشرها بصفة خاصة فى مجلة Zeitschrift für Socialforschung (التى يصدرها معهد für Sozialforschung ويشرف عليها ماكس هوركيمر Max Horkheimer) .

هنرى مندراس Henri Mendras

ولد فى عام ١٩٢٧ . حاصل على دبلوم الدراسات العليا فى الفلسفة ودبلوم معهد الدراسات السياسية . أمضى سنة فى جامعة شيكاغو — باحث بالمركز القومى للبحوث العلمية .

مؤلفاته :

دراسات فى علم الاجتماع الريفى (باريس سنة ١٩٥٣)

علم الاجتماع الدينى فى الولايات المتحدة (سنة ١٩٥١)

المورمونية دين سكان الولايات المتحدة الأصليين بالعدد ٥ و ٦ من ال Chronique Sociale de France (سنة ١٩٥٢) ترجمة ر . ك مرتون .

عناصر طريقة البحث فى علم الاجتماع (باريس سنة ١٩٥٣)

أبحاث تحت التحضير عن التغيرات التى تطرأ على مجتمع الفلاحين وعقلياتهم .

هنريك فيكتينو Heinrick Ficktenau

ولد فى عام ١٩١٢ فى مدينة لينز بالنمسا وهو أستاذ مادة تاريخ العصور الوسطى بجامعة ڤينا . وفى هذا العدد يتتبع موضوع الأخلاق السياسية فى العصور

الوسطى ، مؤكدا استمرار الأفكار التى تعود فى نشأتها إلى الأحقاب القديمة ويشير إلى تأثيرها على تفكيرنا وسلوكنا فى العصر الحديث .

وتشتمل مؤلفاته المنشورة على ما يلى :

Mensch und Schrift in Mittelater (جامعة فينا سنة ١٩٤٦)

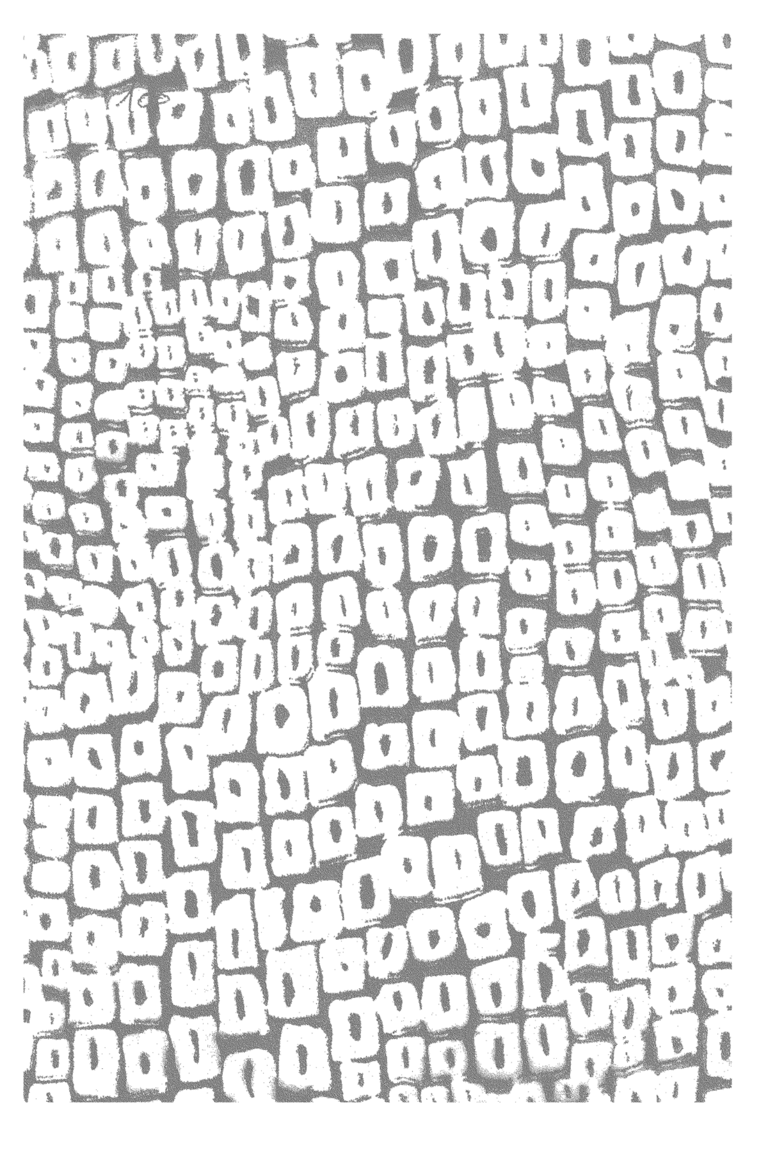
و Grundzuge der Geschichte des Mittelaters (جامعة فينا سنة ١٩٤٧)

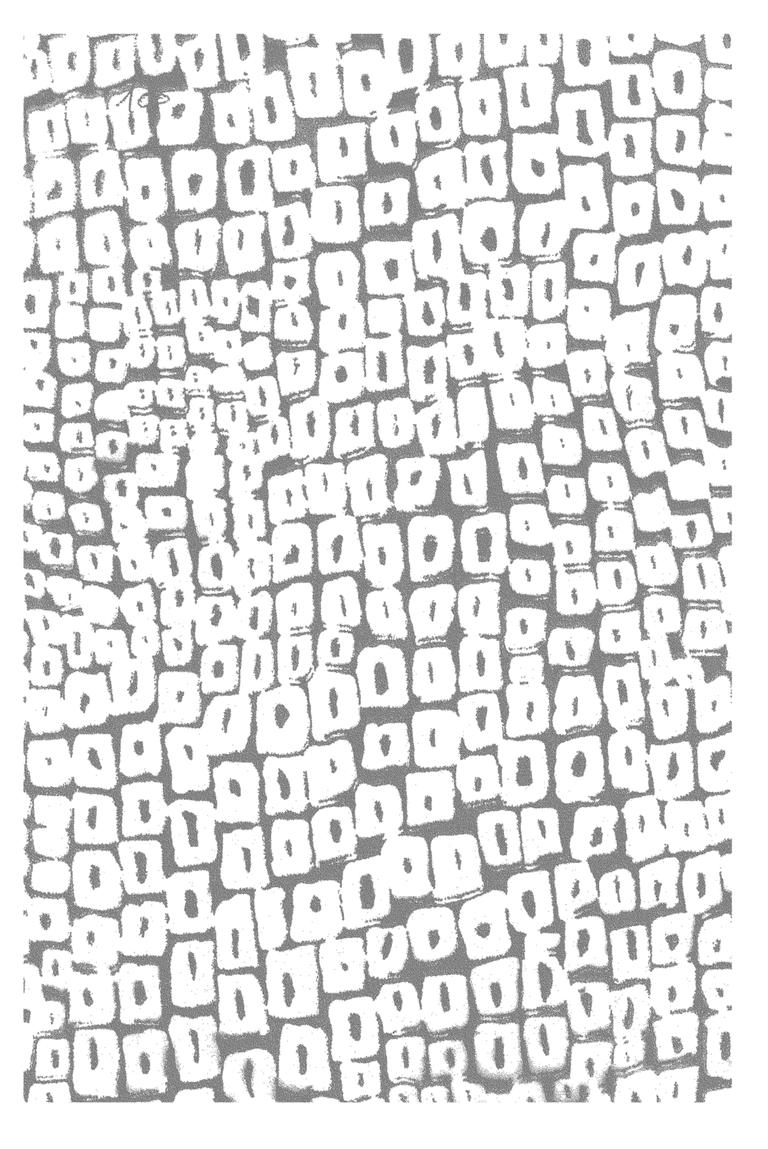
و Askese und Laster in der Anschauung des Mittelalters (سنة ١٩٤٨)

و Das Karolingische Imperium: Imziale und geistige Problematik eines Grossreiches (زيورخ — فينز و وازموث سنة ١٩٤٩)

والإمبراطورية الكارولينية — ترجمه عن الألمانية پيترمونز (اكسفورد : بلاكويل سنة ١٩٥٧) .


مطابع دار القلم بالقاهرة






Bibliotheca Alexandrina
05336978